17e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 41 10 OCTOBRE 1895.

(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS,** Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT,** Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé,* Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LES UNIVERSITÉS D'AUTREFOIS

Q. — Qu'étaient les Universités au moyen âge ? Quel était l'objet de leur enseignement, la vie de leurs professeurs et de leurs élèves, et la valeur des grades qu'elles conféraient ? Quels services ont-elles rendus, et quelle part doit en revenir à l'Eglise ? Et de tout l'ensemble de leur histoire, n'y a-t-il pas des conclusions à formuler pour le moment présent, des leçons à tirer pour notre conduite à l'égard des Universités catholiques d'aujourd'hui ?

R. — Ces questions, nous nous les sommes posées bien des fois; mais le loisir nous avait manqué pour essayer de les résoudre. Aujourd'hui, nous avons voulu les aborder, pour satisfaire aux demandes pressantes, aux sollicitations amicales de nos confrères du clergé.

C'est que ces questions ne peuvent nous laisser indifférents. Elles doivent contribuer à éclairer pour nous ce moyen âge que nous connaissons trop peu et qui pour nous a tant d'attraits. Il constitue une partie intégrante de notre histoire nationale et il nous raconte ce que la foi a pu faire pour l'éducation et le perfectionnement de notre race. Il nous montre ce que peut l'Eglise pour des enfants dociles, et ce que la sécularisation de toutes les institutions leur a fait perdre de grandeur et d'influence.

Disons tout d'abord, afin de prémunir nos lecteurs contre toute espèce de déception, comment nous jugeons les hommes et les choses du moyen âge. On a longtemps considéré cette époque comme un temps où tout était à souhait, où tous agissaient sous l'action de l'esprit de foi, où tout était grand et naïf à la fois, et où l'ensemble des choses avait cette fraîcheur virginale que revêt la nature au réveil de l'aurore, que présente la terre au retour du printemps. Parmi ceux qui n'ont pas lu Alfred de Musset, — et nous nous vantons d'être du nombre, — il en est beaucoup qui ont trouvé dans les anthologies et qui savent les vers fameux où il poétise si merveilleusement le moyen âge :

Regrettez-vous le temps où d'un siècle barbare
Naquit un siècle d'or plus fertile et plus beau ?
Où le vieil univers fendit avec Lazare
De son front rajeuni la pierre du tombeau ?
Regrettez-vous le temps où nos vieilles romances
Ouvraient leurs ailes d'or vers un monde enchanté,
Où tous les monuments et toutes les croyances
Portaient le manteau blanc de leur virginité ?

Et le reste, qui est si beau et que nous n'avons pas le loisir de citer. Cela, ce n'est pas le moyen âge : c'en est seulement l'idéal, tel qu'un poète peut le rêver.

Une observation plus calme et plus exacte nous a montré dans ce temps une époque de luttes, où le mal était grand, mais finissait par le céder au bien ; où les instincts barbares étaient combattus, et souvent dominés et vaincus par la foi ; où la société faisait son éducation aux pieds de l'Eglise, où elle puisait dans son amour pour le Christ le désir et le courage d'entreprendre les grandes choses, et souvent de les mener à bonne fin. Ces caractères généraux d'une époque, nous les retrouverons dans les Universités qu'elle vit paraître.

I

Nous ne pouvons songer à étudier dans leur ensemble tous ces grands corps enseignants qui ont surgi et se sont épanouis sur la surface de l'Europe chrétienne. On remplirait des volumes sans y parvenir. Rien ne ressemblait aussi peu à une Université qu'une autre Université : ici comme ailleurs, c'est une variété indicible d'usages, de coutumes, de lois et de privilèges. Nous nous attacherons donc à l'Université qui fut pour un moment la première de toutes, celle de Paris. Nous nous contenterons de reproduire ses traits les plus généraux, par lesquels les autres pouvaient lui ressembler, et au besoin nous signalerons les différences les plus importantes qui pouvaient les distinguer d'elle.

A quelle époque est née l'Université de Paris ? Au XVIIe siècle, du Boulay, qui en fut le recteur,

imagina de lui donner pour fondateur Charlemagne, et il fit instituer en l'honneur de l'auguste prince cette fête qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours — d'une manière si bizarre — dans les collèges de l'Etat. Il se trompait : la fondation de l'illustre corps ne remonte pas plus haut que le XIIIe siècle, comme nous allons le voir.

Toutefois, on pourrait dire que cette assertion est vraie sous un certain rapport [1]. Car c'est le mouvement littéraire et scientifique provoqué et activé par Charlemagne qui a fini par amener la création de l'Université de Paris et de plusieurs autres encore. On sait qu'il avait appelé et qu'il s'était attaché les savants les plus remarquables dont la renommée était parvenue jusqu'à lui : les noms de Théodulfe et de Paulin, de Pierre de Pise et de Paul Diacre, de Dungall et de Clément, et du plus illustre de tous, Alcuin, suffisent à rappeler et sa prédilection pour les savants et la manière dont il sut les utiliser. L'Ecole du Palais, à laquelle il donna tant d'éclat, était destinée à disparaître sous ses débiles successeurs. Mais les savants avaient appris le chemin de la France, et désormais le flambeau des lettres et des sciences ne devait plus s'éteindre dans notre pays.

Au surplus, le zèle de Charlemagne ne s'était pas borné à faire refleurir l'Ecole du Palais. Dans ses capitulaires, l'empereur avait réglé la constitution et la tenue des écoles épiscopales, si nécessaires pour le recrutement du clergé. Ce furent des foyers de lumière qui rayonnèrent sur tous les points de la France au milieu des ténèbres qui voulaient l'envahir. Pour caractériser les temps troublés qu'il lui fallut traverser, on a souvent employé l'expression de *siècles de fer*, et c'était avec raison : les frontières de notre pays étaient menacées de toutes parts, l'anarchie était partout, et l'insécurité du lendemain à peu près complète, faute d'un pouvoir suprême assez fort pour faire triompher le droit. Malgré tout, les plus humbles pouvaient trouver l'instruction à l'ombre des cathédrales et dans la solitude des monastères. Parfois même une école jetait un certain éclat, quand elle venait à posséder des maîtres tels que Fulbert de Chartres ou Gerbert de Reims, saint Brunon d'Utrecht ou bien encore le bienheureux Lanfranc et saint Anselme du Bec : alors elle rayonnait au loin, attirait une foule d'élèves, et donnait une impulsion plus vive et plus féconde aux recherches scientifiques et à l'instruction des foules.

Or ce sont les écoles épiscopales, et particulièrement celle de Paris, qui ont donné naissance à presque toutes les Universités du moyen âge. Le mouvement commence au XIIe siècle. Jamais époque n'a mieux montré quels prodiges peut enfanter l'esprit de foi. Certes, les princes qui régnèrent alors en Occident ne furent pas toujours à la hauteur de leur mission et se montrèrent trop souvent indignes du trône qu'ils occupaient. Songeons à Philippe Ier en France, au roi d'Angleterre Henri II, et n'oublions pas les Hohenstaufen, race de criminels et d'excommuniés. Mais les foules se passaient d'eux pour n'écouter que leur foi. C'est l'époque des croisades : entreprises prodigieuses, expéditions vraiment épiques, dont la grandeur ne doit pas se mesurer aux résultats acquis, mais aux efforts accomplis. C'est l'époque des grandes réformes religieuses : il suffit de rappeler, pour la France, celle de Cîteaux, irradiée par la grande figure de saint Bernard. C'est le moment où le roman, qui n'a ni assez d'élan ni assez d'ampleur, est abandonné pour le gothique, si beau dans sa pureté et sa simplicité primitives; où les grandes cathédrales s'élancent dans les airs, symbole de l'essor des âmes vers l'idéal religieux. L'ardeur que nos ancêtres montraient en toutes choses devait se porter vers les études, et les études conçues dans un sens chrétien. L'enseignement des écoles épiscopales ne suffira bientôt plus. A côté d'elles et au-dessus d'elles vont se constituer de grandes corporations savantes, destinées à satisfaire les nouveaux besoins intellectuels des foules.

Nous avons prononcé le mot de corporations : ceci nous rappelle un trait caractéristique des premières Universités. Le moyen âge n'était pas seulement une époque de foi vive : c'était encore une époque de vraie liberté. Nos ancêtres ne courbaient pas volontiers le front devant la tyrannie, et c'est toujours avec impatience qu'ils subissaient une injustice. De là une tendance universelle à se grouper pour se défendre. On n'avait pas encore inventé, dans ce temps-là, les lois contre les associations religieuses. Il fallait que Philippe-le-Bel vînt avec ses légistes, pour introduire dans nos lois et nos coutumes cet esprit de tyrannie qui confisque toutes les libertés au profit d'un seul, de quelque nom qu'il s'appelle. Or cet esprit d'union pour la défense des libertés communes apparaît à chaque page dans l'histoire de l'Université de Paris. Si ce désir d'indépendance n'avait eu un frein, il eût produit de graves désordres et conduit à l'anarchie. Mais ce frein existait : c'était l'autorité universellement reconnue du Souverain Pontife. Tant que cette autorité resta intacte, l'Université de Paris poursuivit en liberté ses glorieuses destinées. Ce fut le jour où le protectorat de l'Eglise fut usurpé par le pouvoir séculier qu'elle perdit en partie cette libre énergie avec laquelle elle avait accompli déjà de si grandes choses, pour la cause de la vérité et pour l'éducation des générations d'alors.

Donc, nous allons assister à la naissance de cette grande Université de Paris. L'école épiscopale de cette ville avait toujours joui d'une juste renommée, et elle partageait avec celles d'Orléans et de Reims la royauté de la science. Vers l'an 1100, Guillaume de Champeaux s'avisa d'y enseigner la dialectique, et groupa ainsi autour de lui de nombreux élèves, parmi lesquels il faut compter le fameux Abélard. Le mouvement intellectuel

[1] Cf. Ozanam, *Etudes germaniques*, t. II, p. 508-9.

qui se produisit alors amena la fondation d'autres écoles, sinon rivales, du moins établies pour les mêmes fins. Il y eut l'école de Saint-Victor, fondée par le même Guillaume de Champeaux, quand il eut résolu de se retirer du monde : sa méthode mystique contrastait avec celle de Pierre Lombard, qui était basée surtout sur la raison, d'ailleurs éclairée par la foi. Il y eut encore les écoles répandues sur les flancs de la montagne Sainte-Geneviève, et qui devaient leur origine à Abélard. Le disciple de Guillaume de Champeaux n'était pas resté sur les bancs comme élève. Il était allé porter un peu partout, à Melun, à Corbeil, à Saint-Denis et enfin à Sainte-Geneviève l'enseignement de la dialectique. Dans ce dernier endroit il avait eu des succès oratoires que les chroniqueurs contemporains ont certainement exagérés, mais qui n'en étaient pas moins extraordinaires. Les étudiants devinrent plus nombreux que jamais à Paris, et les maîtres y affluèrent de toutes parts. Les uns et les autres résolurent de s'unir en une grande corporation, ayant son autonomie propre et ses privilèges spéciaux.

Tant que l'Ecole de Notre-Dame avait existé seule, elle était demeurée soumise au chancelier du chapitre, qui seul pouvait donner le droit d'enseigner *(licentia docendi)*. Ce chancelier eut un pouvoir considérable le jour où Philippe-Auguste lui conféra sur les maîtres et les étudiants la juridiction civile et criminelle qu'il venait d'enlever au prévôt de Paris. Mais il ne pouvait rester bien longtemps chargé de ces hautes fonctions, trop considérables pour lui. Les maîtres des différentes écoles résolurent de se soustraire à ce pouvoir, et dans ce but ils s'adressèrent aux papes. Le premier auquel ils eurent recours était l'illustre Innocent III, qui lui-même avait étudié à Paris, et qui ne pouvait manquer de leur être favorable. Il leur accorda deux bulles, où il réunissait les maîtres et les étudiants en une vraie corporation selon le droit romain. Cette corporation est appelée par les papes *Universitas*, avec le génitif *magistrorum* ou *scolarium* sous-entendu. D'où le nom d'*Université*, qui finit par prédominer.

Pendant le cours du XIII[e] siècle, nous voyons l'Université poursuivre une lutte constante et acharnée pour se soustraire de plus en plus à l'autorité du chancelier et conquérir une liberté plus complète. Elle y parvint à force d'énergie, et surtout grâce à la bienveillance constante que lui témoignèrent les papes Honorius III, Grégoire IX et Innocent IV. Le premier défendit d'excommunier sans l'autorisation du Saint-Siège quelque membre que ce fût de l'Université. Le second octroya au corps savant le privilège redoutable de suspendre ses cours et ses sermons quand on refuserait de lui rendre justice. Le troisième lui accorda le droit d'avoir un sceau propre, ce qui était le signe et la garantie d'une indépendance complète [1]. C'était en 1252. Deux ans auparavant, l'Université avait élaboré et promulgué les règlements de son organisation intérieure. Elle était donc entièrement constituée comme corps enseignant. C'est le moment de donner une idée aussi exacte que possible de sa vie intérieure et de l'enseignement qu'elle donnait.

II

L'Université de Paris était une sorte de république fédérative, formée de plusieurs corps qui vivaient chacun de leur vie propre, et ne s'unissaient que pour défendre leurs intérêts communs. Ces différents corps étaient les Facultés des arts, de théologie, de décret et de médecine. La première, de beaucoup la plus importante par le nombre, était elle-même partagée en quatre nations, celle de France, celle de Normandie, celle de Picardie et celle d'Angleterre. La première comprenait, outre les étudiants de la France proprement dite, ceux de la France méridionale et de l'Italie. A la nation de Picardie se rattachaient les Flamands. A celle d'Angleterre, les Allemands (cette nation changea même son nom en celui d'allemande, quand la guerre de Cent Ans eut rendu le nom anglais trop impopulaire chez nous). La nation de Normandie était seule homogène ; elle était d'ailleurs toujours assez nombreuse, vu le goût des Normands pour l'étude et la facilité qu'ils avaient de se rendre à Paris.

Au-dessus de tous les corps enseignants se trouvait le recteur, dont l'autorité était d'ailleurs fort restreinte. C'est à lui qu'on aurait pu appliquer, à cette époque, la maxime d'invention toute moderne : Régner, mais sans gouverner. Il représentait l'Université dans les occasions solennelles. Ainsi, il allait tous les ans, le 12 juin, vêtu d'un manteau d'écarlate, accompagné des suppôts et suivi des étudiants de l'Université, ouvrir à Saint-Denis la célèbre foire du *lendit (indictum)*, où les étudiants faisaient leur provision de parchemin. Il fixait le cours de ce précieux instrument de travail, et nul ne pouvait en vendre avant que les étudiants n'eussent fait leur provision de l'année. C'était lui encore qui poursuivait le redressement des torts faits à l'Université, qui assistait, comme chef de toute la corporation, au couronnement des rois et à l'arrivée des légats. Mais il ne pouvait innover en rien, et était tenu, de par son serment, d'observer et de maintenir les statuts et les coutumes. Quand il s'agissait de prendre une décision et quand il se trouvait en présence d'une difficulté particulière, il devait prendre l'avis des sept compagnies, c'est-à-dire des quatre nations de la Faculté des arts et des trois Facultés appelées supérieures. Et, comme si l'on avait craint que

[1] L'Eglise s'abstient de rompre brusquement avec les coutumes, et elle respecte, autant que possible, les droits acquis. C'est pourquoi les Papes conservèrent au chancelier de Notre-Dame le privilège de conférer la licence dans les quatre Facultés. Mais il n'avait pas le droit de la refuser à ceux qui lui étaient présentés comme dignes de la recevoir, et d'ailleurs il ne pouvait ni gouverner l'Université, ni la représenter dans les occasions solennelles.

son pouvoir ne fût trop étendu et partant trop dangereux, on l'avait limité à une durée très courte : ses fonctions ne lui étaient conférées que pour un mois, et à partir de 1278 seulement pour trois mois; il fallut attendre jusqu'au xv^e siècle pour qu'elles eussent la durée d'un an.

Au-dessous du recteur se trouvaient des dignitaires également électifs, qui étaient à la tête de chacune des sept compagnies. Chaque nation avait un procureur élu pour un mois. La Faculté de théologie élisait son syndic pour deux ans. Les Facultés de décret et de médecine avaient à leur tête, à la place d'un syndic, un doyen dont les fonctions duraient un an.

A côté de ces dignitaires et au-dessus d'eux, n'oublions pas de placer le chancelier de Notre-Dame, qui conférait la licence dans les quatre Facultés, mais qui n'avait aucune part dans le gouvernement de l'Université. Il partageait même le droit de collation, pour la Faculté des arts, avec le chancelier de Sainte-Geneviève. Au reste, il n'avait pas le pouvoir de refuser la licence aux étudiants que leurs régents présentaient comme dignes de la recevoir. Il y avait aussi les conservateurs des privilèges apostoliques, délégués par le pape, pour juger certains procès où étaient impliqués les membres de l'Université : c'étaient l'évêque de Beauvais, celui de Meaux et celui de Senlis.

L'Université ne se composait pas uniquement de maîtres et d'étudiants. Elle avait encore des bedeaux chargés de promulguer les décisions prises par les sept compagnies et d'en assurer l'exécution. Elle comptait aussi des *grands messagers*, personnages considérés qui répondaient alors à ce que nous appellerions aujourd'hui des *correspondants* : que l'on nous pardonne cette expression trop moderne, mais très exacte. Ils s'occupaient des besoins matériels des étudiants qui leur étaient recommandés, et au besoin leur prêtaient de l'argent. Il y avait aussi les *petits messagers*, qui se chargeaient de porter aux familles les missives des étudiants, pour leur rapporter ensuite la correspondance, les secours pécuniaires et même les effets que celles-ci leur envoyaient. Ces envoyés jouissaient d'une certaine sécurité, même dans les temps les plus troublés : on se serait fait un crime de les arrêter ou de chercher à surprendre par la violence les secrets confiés à leur garde [1]. Enfin, l'on considérait comme membres de l'Université et l'on admettait à jouir de ses privilèges tous les libraires et ceux qui exerçaient une industrie relative à la librairie, les parcheminiers, les relieurs, les enlumineurs et bien d'autres.

Ce serait maintenant le moment de peindre au vif cette société lettrée qui faisait la gloire et l'orgueil du vieux Paris. Bien avant que Charles V appelât l'Université « la fille aînée des rois de France, » ses ancêtres s'étaient plu à la couvrir de leur protection. Philippe-Auguste s'était déclaré pour elle dans tous les conflits qu'elle avait eus avec l'autorité civile. Sous la régence de Blanche de Castille, les étudiants se portèrent à de tels excès qu'il fallut bien leur faire sentir un frein : la reine en vint à bout, grâce à l'appui que lui prêtèrent le légat Romano et l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne. Mais les étudiants quittèrent Paris pendant deux ans, et dans la suite les études souffrirent beaucoup de cette interruption prolongée. Même quand les cours étaient suspendus pour peu de temps, les gens sensés en gémissaient, comme ce prédicateur qui disait dans un sermon : « Prions pour les écoles de Paris ; car la suppression d'une seule leçon amène chaque jour une perte irréparable et incomparable. C'est là en effet que se recrutent tous les hommes de talent, tous les prélats de l'Eglise universelle. »

On a beaucoup trop insisté, à notre avis, sur les désordres causés de temps à autre par les membres de l'Université. Certes ils existaient, ces désordres, et nous n'avons pas la pensée de les nier. A la foire du lendit en particulier, quand le recteur avait repris le chemin de Paris sans la suite qui l'avait conduit à Saint-Denis, beaucoup d'étudiants pensaient à profiter de ce congé extraordinaire pour s'ébaudir : on dit même que leurs maîtres cédaient parfois à la même tentation. Ils se donnaient au jeu et à la bonne chère, et ils en arrivaient souvent aux rixes et à l'effusion du sang. Mais comment s'étonner de ces désordres chez des jeunes gens dans toute la fougue de la jeunesse, qui avaient hérité de leurs ancêtres des passions ardentes et un tempérament belliqueux, et pour lesquels un coup donné ou reçu n'avait pas d'importance ? Notons encore que parmi les vrais étudiants, ceux qui prenaient la vie au sérieux, se glissaient des jeunes gens dont l'étude était le moindre souci. On les appela, du moins à une certaine époque, *martinets* ou *passe-volants*, parce qu'ils ne se fixaient nulle part : uniquement désireux de jouir des privilèges de l'Université sans s'astreindre à aucune occupation sérieuse, ils saisissaient avec empressement l'occasion d'échanger quelques coups pour distraire leur incurable oisiveté.

Dans son ensemble, et pour la grande majorité des étudiants, la vie universitaire était grave et laborieuse. Sans avoir entre les mains les instruments de travail dont nous disposons maintenant et que leur époque leur refusait, — comme aussi bien souvent l'état de leur fortune, — les étudiants travaillaient sérieusement, et souvent avec passion. Venus parfois de fort loin, obligés de recourir souvent à l'aumône pour subvenir à leurs besoins, ils avaient un grand désir de réussir, pour que les souffrances qu'ils avaient à subir ne fussent pas supportées en pure perte. Peut-être aussi l'ambition d'arriver venait-elle aiguillonner leur jeune ardeur : alors la science menait à tout,

[1] Louis XI voulut avoir aussi ses messagers, organisés d'après le modèle donné par l'Université : de là l'origine des postes, qui ne reçurent un commencement d'organisation que sous Louis XIII.

même aux plus hautes dignités de l'Eglise [1]. Levés de très bonne heure, — dans un temps c'était à quatre heures du matin, — ils assistaient à une leçon de deux heures, puis allaient entendre la messe. Ils retournaient à d'autres cours jusqu'à neuf heures du matin, moment où finissaient les leçons ordinaires. Le reste de la journée était rempli par les leçons extraordinaires, les répétitions réciproques, les discussions, les exercices de toute nature, où le raisonnement s'exerçait en même temps que la mémoire.

Ce qui contribuait à rendre cette vie plus sérieuse, c'était l'étroite intimité qui existait entre professeurs et étudiants. Les nouveaux arrivants commençaient par se mettre sous la protection d'un maître qui devait les protéger, les réclamer en cas d'arrestation arbitraire, et demander pour eux à la Faculté dont ils faisaient partie les dispenses et les faveurs dont ils avaient besoin. Ils avaient recours à lui dans les doutes et les difficultés. Ils prenaient souvent leurs repas avec lui, et l'avaient même parfois pour compagnon de leurs jeux. Nous verrons bientôt que l'établissement des collèges et des pédagogies, en offrant un asile aux étudiants, les enleva à beaucoup d'occasions de désordres et rendit leur travail plus suivi et plus fructueux en le réglementant.

III

Dans l'Université, les quatre Facultés étaient classées d'après l'ordre suivant : théologie, décret, médecine, arts. Les trois premières étaient dites *supérieures*, parce que l'on n'y accédait qu'après avoir passé par la quatrième. Nous allons nous occuper d'abord de celle-ci, parce qu'elle était de beaucoup la plus importante par le nombre, qu'elle était le fondement de l'Université tout entière, et que la première elle reçut une organisation complète.

Quand nous parlons d'arts, il s'agit naturellement des sept arts libéraux. A ceux qui connaissent l'histoire de l'instruction publique en France, il est à peine besoin de rappeler qu'ils se répartissaient entre le *trivium* et le *quadrivium ;* que le premier comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique ; et que le second, cours supérieur d'études, comportait l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Ce n'est pas le lieu non plus d'exposer les raisons qui avaient fait attribuer une importance capitale à chacune de ces branches de l'enseignement : l'astronomie, par exemple, était d'une utilité indéniable à une époque où l'on n'avait ni almanachs ni calendriers, et où il fallait ordonner cependant le cycle des fêtes ecclésiastiques. Mais la Faculté des arts s'attacha à l'enseignement de la grammaire et surtout de la dialectique. Le reste pouvait être l'objet de leçons extraordinaires, mais était toujours considéré comme surérogatoire et facultatif.

Transportons-nous à la rue du Fouarre, *via Straminis*, où se trouvaient les principales écoles des artiens. Elle avait reçu son nom, paraît-il, de la paille que l'on semait pendant l'hiver sur le sol des salles de cours, pour que les étudiants, assis qu'ils étaient à terre, fussent moins incommodés. Pendant l'été on ne leur accordait pas ce luxe, et ils durent attendre plusieurs siècles avant d'avoir des bancs pour s'asseoir. La salle de cours, qui n'était d'ailleurs louée que pour un an, ne présentait d'autre mobilier qu'une chaire et un pupitre à l'usage du professeur.

La grammaire était enseignée d'après Priscien. Elle devint de plus en plus dépréciée dès le XIV^e^ siècle, et au XV^e^ elle fut complètement délaissée et abandonnée aux écoles d'ordre inférieur. C'était la dialectique qui régnait en maîtresse dans la Faculté des arts, et qui provoquait le zèle des étudiants. Savoir discuter, de manière à confondre ses adversaires et à remporter la victoire dans des argumentations publiques, tel était le but suprême de leur ambition. L'enseignement des maîtres tendait d'ailleurs à former des logiciens exercés, capables d'établir les distinctions les plus subtiles, de découvrir le point faible d'une argumentation, et de construire des syllogismes irréfragables. Cet enseignement avait pour base les ouvrages d'Aristote qui formaient l'*Organon* et qui traitaient plus ou moins directement de la logique. On disait alors non pas *faire un cours*, mais *lire un livre :* le professeur se bornait à commenter un auteur, sans oser jamais parler en son propre nom. Le cours comportait une *exposition* et des *questions*. L'exposition consistait à prendre un texte, à le diviser et à multiplier les subdivisions jusqu'à atteindre celle qui comprenait le premier chapitre du livre. Chaque partie de l'ouvrage et chaque chapitre étaient disséqués de la même manière. Jamais le professeur ne passait d'une partie de l'ouvrage à une autre, ou d'un chapitre au chapitre suivant, ou même d'une phrase à la phrase voisine, sans indiquer leurs relations logiques et la raison de l'ordre suivi par l'auteur. Dans les questions, l'enseignement était présenté sous une autre forme. Le professeur tirait d'un ouvrage les propositions qui pouvaient être l'objet d'une discussion. Il énumérait les raisons qui devaient faire résoudre chaque question dans un sens déterminé, puis celles qui portaient à la décider dans un sens contraire. Il donnait alors son avis avec les motifs qui l'avaient amené, et il terminait en réfutant ceux qui militaient en faveur de l'autre sentiment. Nos lecteurs reconnaissent facilement ici la double méthode qu'ils ont vu employer dans les

[1] Un pauvre enfant de Sully-sur-Loire se rendait à Paris en mendiant sur son chemin. Un bourgeois consentit à lui faire une offrande, à la condition qu'il renonçât à être jamais évêque. L'enfant refusa, et plus tard devint le plus célèbre évêque de Paris au XII^e^ siècle. Ceci n'est qu'une anecdote, peut-être imaginée à plaisir. Mais elle rappelle l'état d'esprit dans lequel se trouvaient bien des étudiants sortis des classes les plus pauvres de la société.

œuvres de saint Thomas, et que les théologiens avaient empruntée aux artiens. Ceux-ci n'ont pas laissé d'œuvres bien remarquables, si l'on excepte les *Questions* de Buridan qui jouirent d'une si grande faveur au moyen âge.

En résumé, on s'attachait à l'idée, et l'on s'inquiétait peu de la forme littéraire qu'elle pouvait revêtir, et des développements oratoires dont elle était susceptible. Former des dialecticiens, tel était le but à peu près exclusif de l'enseignement dans la Faculté des arts. Que faut-il penser de cette manière de comprendre l'instruction ? Certains critiques l'ont vivement attaquée, et ils se sont complu à en faire ressortir les lacunes et les défauts. Ils ont dit que cette formation intellectuelle est de nature à développer considérablement l'amour-propre. « L'étudiant, font-ils remarquer, se fait alors une gloire de trouver matière à discussion dans les questions les plus simples. Il est porté à s'inquiéter moins de faire triompher la vérité que de défendre ce qu'il a une fois avancé. Poussé à bout par son adversaire, il cherche à éluder l'objection à force d'opiniâtreté, et nie l'évidence pour ne pas s'avouer vaincu. » A notre avis, ce sont là des vices, non pas inhérents au système, mais dûs à la nature humaine. Ce que nous reprocherions plutôt à cet enseignement, c'est qu'il ne développait pas dans un harmonieux équilibre les facultés de l'étudiant. L'homme n'est pas destiné uniquement à diviser et à discuter. Il est bon qu'il explique sa pensée en la développant, en la faisant ressortir dans ce qu'elle a de plus frappant, et en l'ornant de tout ce qui peut produire non pas seulement la conviction, mais encore l'émotion et la persuasion. Si l'auteur de l'*Imitation* n'avait connu que la dialectique, il ne nous aurait pas laissé le livre admirable que nous sommes si heureux de lire aujourd'hui. Si saint Bernard n'avait été qu'un grand logicien, il aurait pu vaincre Abélard, comme il l'a fait, dans une discussion publique ; mais il lui a fallu d'autres qualités pour convertir les foules et produire des merveilles de salut. Enfin, si nous trouvons les prédicateurs du moyen âge trop subtils dans leurs divisions et trop souvent secs et arides dans leur exposition, ces défauts ne tiennnent-ils pas à la formation qu'ils avaient reçue dans les Universités d'alors ?

D'ailleurs, cette formation avait bien aussi ses avantages. Elle aiguisait les facultés et rendait l'esprit plus délié et plus fécond en ressources. Elle développait la mémoire et donnait l'habitude de la parole. Elle rendait les intelligences plus aptes à bien saisir les rapports des choses, à prévoir les conséquences d'un principe une fois admis, et à discerner la vérité de l'erreur. C'est cette éducation qui a préparé la rédaction des *Sommes* de tout genre, et qui a été la base des fortes études théologiques dont le moyen âge peut être fier. Les injures que Luther a proférées contre la scolastique suffiraient au besoin à nous donner une haute idée de la dialectique.

Quand il était jugé suffisamment formé, — il fallait pour cela qu'il eût fait deux années de logique à Paris ou dans une faculté sérieusement constituée, — l'étudiant des arts subissait une première épreuve, qui s'appelait *déterminance*. Elle était ainsi appelée parce que le candidat déterminait lui-même les thèses qu'il était prêt à soutenir publiquement contre les régents ou les étudiants chargés de l'attaquer. Cette épreuve avait lieu chaque jour pendant tout le Carême, et elle fut dans la suite accompagnée d'examens et d'argumentations qui avaient lieu avant Noël. Quand l'étudiant avait satisfait à tout ce qui était requis de lui, il était nommé *déterminant*, appellation qui fut généralement remplacée au XV[e] siècle par celle de *bachelier*. Ce grade pouvait être obtenu dès l'âge de quatorze ans, mais n'était pas attesté par un diplôme proprement dit : on accordait seulement des lettres testimoniales à ceux qui en faisaient la demande.

Le déterminant continuait à assister aux cours, soutenait des disputes publiques sous la présidence d'un régent, et pouvait faire aussi des cours extraordinaires sur des matières étrangères à la grammaire et à la dialectique. Il se préparait ainsi à la licence, pour laquelle il était requis d'avoir vingt-et-un ans accomplis, d'être célibataire, et de prouver que l'on avait étudié à Paris et soutenu deux argumentations publiques contre plusieurs maîtres réunis. Le candidat passait alors deux examens soit devant le chancelier de Notre-Dame, soit devant celui de Sainte-Geneviève, l'un ou l'autre devant être assisté de quatre examinateurs pris dans chacune des nations. Après quoi il recevait, s'il en était jugé digne, la licence d'enseigner avec la bénédiction apostolique. S'il voulait arriver jusqu'à la maîtrise, c'est-à-dire se faire agréger à la corporation des maîtres ès-arts, il devait le faire dans un acte solennel, appelé *inceptio*, où on lui imposait le bonnet symbolique de ses fonctions.

Mais beaucoup d'étudiants quittaient Paris après avoir reçu la licence, ou même après avoir subi avec succès les épreuves de la déterminance. Les régents eux-mêmes, qui n'étaient nommés chaque fois que pour une année, se lassaient assez vite de la vie austère à laquelle ils étaient astreints à Paris. Leur traitement était fort mince. Malgré les privilèges dont étudiants et maîtres jouissaient dans l'Université, ils aspiraient à retourner dans leurs diocèses, où ils pouvaient se rendre très utiles et où les attendaient souvent des bénéfices. Seuls, les plus zélés songeaient à poursuivre leurs études dans l'une des trois Facultés supérieures. La plus illustre et la plus fréquentée était celle de théologie, dont nous allons nous occuper maintenant.

IV

Les débuts de cette Faculté furent modestes, malgré la sollicitude que lui avait témoignée Honorius III en défendant d'enseigner le droit

à l'Université de Paris, pour que les esprits se donnassent tout entiers à la théologie. Peu d'étudiants consentaient à suivre encore huit années les cours des professeurs; car c'était alors le stage requis, en même temps que trente-cinq ans d'âge, pour arriver à la licence.

Mais un incident survint, qui fut regardé par l'Université comme un danger, et qui contribua puissamment à faire de la Faculté de théologie la première du monde. Il s'agit de la création de chaires dans les couvents réguliers et les collèges séculiers, œuvre dans laquelle il faut louer surtout l'exemple fécond donné par les Frères Prêcheurs. Pour l'expliquer, il est nécessaire d'entrer dans quelques détails. Fondés principalement pour combattre l'hérésie et pour instruire les foules, les Dominicains étaient avides d'acquérir la science théologique, non pour elle-même, mais afin de se rendre utiles aux âmes. Ils s'interdisaient les spéculations subtiles et les pratiques de l'alchimie, et pour eux la morale, le dogme et l'étude des Saintes Lettres devaient passer avant la philosophie. Mais ils voulaient acquérir cependant toutes les connaissances nécessaires pour la défense de la foi; de là un plan d'études complet et merveilleusement disposé. La Faculté des arts leur était fermée : ils créèrent dans chaque province, sous le nom de *studia particularia*, des couvents où les religieux devaient apprendre la dialectique et la philosophie. Au-dessus de ces établissements, ils en fondèrent d'autres qui furent appelés *studia generalia* ou *solemnia*, pour l'enseignement de la théologie : on n'en comptait que six, à Oxford, à Cologne, à Barcelone, à Bologne, à Montpellier et à Naples. Au-dessus de tous se trouvait le *studium generale* de Paris, qui devait être la pépinière, nous dirions volontiers l'école normale d'où devaient sortir les professeurs de tout l'Ordre. Ce n'est pas sans peine qu'ils obtinrent d'ouvrir une première chaire, et plus tard une seconde, à l'enseignement de la théologie. L'Université gardait avec un soin jaloux tous ses privilèges. Mais quand en l'année 1229 elle jugea à propos de se disperser, pour protester contre la ferme attitude de la reine Blanche à son endroit, ils saisirent avec empressement cette occasion, et furent autorisés à ouvrir une chaire pour l'enseignement des religieux, et aussi, paraît-il, des auditeurs du dehors. Ils furent imités par les Franciscains et par d'autres Ordres religieux, tels que les Cisterciens et les Carmes, qui possédaient des maisons dans Paris. Le clergé séculier ne voulut pas rester en arrière dans une si louable entreprise, et créa des collèges pour recevoir les séculiers qui voudraient s'astreindre à une règle et à une vie commune, en suivant des cours de théologie. Robert de Sorbon, chapelain de Saint-Louis, fonda le premier établissement de ce genre, qui de son nom fut appelé la Sorbonne. Pour le dire en passant, les artiens profitèrent de ces fondations, où l'on s'accoutuma peu à peu à leur réserver des bourses, afin de préparer le recrutement des étudiants en théologie. On songea ensuite à fonder, pour l'usage exclusif des artiens, des collèges appelés *pédagogies* où ils furent soumis à une discipline assez sévère. Dès le milieu du XV^{e} siècle, ces pédagogies étaient fort nombreuses, en sorte que la vie libre et vagabonde des premiers étudiants ne constituait plus qu'une exception.

Revenons aux cours de théologie. Chaque couvent avait un professeur pour expliquer le *Livre des sentences* (les Dominicains seuls, par une faveur spéciale, en possédèrent deux), un autre pour expliquer la Bible, et un maître des étudiants; les grands collèges séculiers avaient une organisation analogue. Mais les maîtres n'étaient pas seuls chargés de l'enseignement; à côté et au-dessous de chacun d'eux, il y avait un *bachelier* chargé de faire des leçons extraordinaires. Ce nom indiquait moins un grade qu'un état, et c'était après avoir professé pendant plusieurs années comme bachelier que l'on pouvait parvenir à la licence et à la maîtrise. On n'admettait personne à la dignité de maître avant qu'il eût prouvé son aptitude à enseigner. Dès le commencement du XIV^{e} siècle, on n'arrivait plus à la licence qu'au bout de treize ou quatorze années d'études. Après cinq ou six ans, l'étudiant en théologie subissait un examen, et s'il s'en tirait avec honneur il devenait *baccalarius biblicus*. Il était alors chargé d'expliquer la Bible, non pas philologiquement, mais au point de vue théologique, anagogique et allégorique. Après deux ans de cet enseignement, et après avoir justifié par un sermon et une conférence de son talent pour la prédication, l'étudiant devenait *baccalarius sententiarius*, et devait pendant un an faire un cours sur le *Livre des sentences*, le traité classique des écoles de théologie. Il est divisé en quatre parties, qui traitent respectivement de la nature et des attributs de Dieu, de la création, de l'Incarnation et enfin des sacrements. Il paraît que le premier livre était exposé avec une prédilection particulière par ces jeunes professeurs, parce qu'il leur fournissait plus que les autres des questions à débattre. On devenait ensuite *baccalarius formatus*. Mais il fallait encore, pour arriver à la licence, résider pendant trois ans à Paris, assister à tous les actes publics de la Faculté, faire des sermons et des conférences, et répondre dans certaines disputes solennelles. Les étudiants des Ordres mendiants étaient seuls dispensés de ce stage, et admis directement à la licence. Enfin le *sententiarius* se présentait devant le chancelier de Notre-Dame, qui lui conférait, en vertu de l'autorité du Saint-Siège, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, la *licence* d'enseigner, de prêcher et d'exercer les fonctions des maîtres en théologie, à Paris et partout ailleurs. La même année, le licencié passait les actes qui lui conféraient la maîtrise, c'est-à-dire lui ouvraient l'entrée de la corporation des maîtres en théologie.

On juge de l'arbre par ses fruits. Comment ne

pas estimer un enseignement qui dès ses débuts produisit des maîtres tels que Vincent de Beauvais, le B. Albert-le-Grand et saint Thomas d'Aquin chez les Frères Prêcheurs, saint Bonaventure chez les Franciscains, Henri de Gand chez les Sorbonistes? Comment ne pas apprécier des leçons dont le souvenir nous est conservé dans tant d'ouvrages qui sont l'honneur du XIII^e siècle, et que la *Somme théologique* dépasse tous, avec ses proportions parfaites et sa masse grandiose, comparables à celles de nos plus belles cathédrales ?

Nous dirons peu de chose des deux autres Facultés. Celle de décret ne fut jamais importante, pour une raison que nous avons signalée, et, ajouterons-nous, parce qu'une ville voisine de Paris, Orléans, eut des écoles de droit toujours florissantes. Celle de médecine était moins importante encore peut-être; elle n'était pas représentée à l'installation du chancelier de Notre-Dame. Ceux qui voulaient avoir le renom d'habiles médecins allaient étudier à Montpellier et à Salerne.

Ici se pose une question bien délicate à résoudre, mais que nous ne voudrions pas esquiver cependant : quel était le chiffre total des étudiants de l'Université de Paris au moyen âge? On a prétendu qu'il était fort considérable, et l'on s'est appuyé pour cela sur le témoignage des chroniqueurs, plus enthousiastes que véridiques. D'ailleurs, en parlant des membres de l'Université, ceux-ci n'indiquaient pas seulement les maîtres et les étudiants, mais tous ceux qui se rattachaient par un lien quelconque à l'illustre corporation. Parfois aussi, en parlant des écoliers de Paris, ils comprenaient sous cette dénomination les élèves des petites écoles aussi bien que ceux des Facultés. Dans tous les cas, nous rejetons sans hésiter l'estimation du docteur Filesac, quand il dit que l'Université de Paris compta jusqu'à 30.000 étudiants. Nous nous rallions plus volontiers à l'évaluation de Ch. Thurot, bien qu'elle soit peut-être quelque peu exagérée en sens contraire : « Le nombre des étudiants de toutes les facultés peut être estimé en moyenne à 1.500, et celle des maîtres régents à 200, aux époques les plus florissantes de l'Université [1]. »

V

Tel était, du moins dans ses grandes lignes, l'état de l'Université de Paris au premier siècle de son existence. Ses professeurs, dans la conscience qu'ils avaient de leur supériorité, en étaient venus à formuler cet axiome : *Un seul pape, une seule Université*. Et de fait, comme s'ils avaient pensé que l'Italie elle-même ne pouvait donner aux ecclésiastiques une science théologique aussi pure et aussi complète qu'on l'acquérait à Paris, les papes y envoyaient de jeunes clercs dont ils voulaient soigner la formation. Toutefois les docteurs de Paris auraient dû regarder le monde entier, et professer moins de dédain à l'égard des autres Universités de ce temps-là. Ils auraient dû apprécier particulièrement celle de Bologne, fondée avant la leur, dès 1088, et dont les juristes étaient universellement appréciés pour leur science de l'un et l'autre droit. Elle était constituée d'une autre manière que celle de Paris. Nous avons vu que celle-ci avait un régime bien libéral et quasi républicain : celle de Bologne offrait une organisation capable de dépasser tout ce que l'on pourrait imaginer de notre temps. C'étaient les étudiants, à l'exclusion des maîtres, qui élisaient les dignitaires auxquels tout le monde était soumis. Les professeurs pouvaient être suspendus ou frappés d'une amende, sans avoir jamais le droit de voter dans une assemblée. Sauf Salerne, dont nous ignorons les constitutions, et dont l'origine est peut-être de toutes la plus ancienne, toutes les Universités se réglèrent plus ou moins d'après celles de Paris et de Bologne : le système de la première fut imité en Angleterre et en Allemagne; celui de la seconde en Italie, dans la France méridionale et en Espagne.

Le désir de devenir des foyers de science, et des causes de nature très diverse firent multiplier les Universités dans le cours du moyen âge et au temps de la Renaissance. Celle de Toulouse fut créée dès 1229 pour servir de boulevard à la foi contre les attaques de l'hérésie. Celles de Padoue, de Florence et de Sienne durent leur existence à des étudiants que les troubles de Bologne fatiguaient, et qui voulaient se soustraire au tumulte des discordes civiles. Celle d'Avignon fut donnée à cette ville par les papes quand ils y fixèrent leur séjour. De même le grand schisme d'Occident, les luttes des Armagnacs et des Bourguignons, aussi bien que les invasions anglaises, contribuèrent à l'établissement de plusieurs Universités. Celle de Paris s'étant déclarée pour les papes d'Avignon, les papes de Rome s'empressèrent d'accéder aux vœux de l'Allemagne qui les suppliait d'ériger ces grands centres d'études. Ils se multiplièrent d'autant plus que l'antipathie contre la nation anglaise de la Faculté des arts, dont les Allemands faisaient partie, les empêcha pendant longtemps de retourner à Paris. Louis XI, irrité de l'attitude qu'avaient prise à la Faculté des arts les Bourguignons, sujets de Charles le Téméraire, favorisa la création de l'Université de Nantes. Charles VII, mécontent des agissements de l'Université de Paris à son égard, voulut lui enlever une partie de son influence en lui donnant deux rivales, l'une à Poitiers et l'autre à Bourges. Bref, le monde catholique fut couvert d'Universités, qui vulgarisèrent partout le haut enseignement, mais qui arrivèrent à se nuire réciproquement par la concurrence qu'elles se faisaient; elles acceptèrent des étudiants et accordèrent des grades à des conditions trop faciles, et elles n'exigèrent plus cette assiduité aux cours qui seule fait les fortes études.

[1] *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, p. 33.

VI

Mais nous devons signaler et regretter une autre décadence, bien plus sérieuse et bien plus déplorable, qui enleva aux Universités leur caractère primitif, et leur fit manquer la fin glorieuse pour laquelle elles avaient été instituées.

Tout ce que nous lisons au sujet de ces corporations savantes nous montre qu'elles avaient une destination chrétienne, à cette époque où la société semble avoir pris pour devise : *Instaurare omnia in Christo*. Alors on considérait le Verbe comme source de toute science et comme la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde : en travaillant pour l'instruction des foules, on songeait avant tout à travailler à l'affermissement et à la diffusion de la foi. Ce n'est pas assez dire. Les Universités, et celle de Paris en particulier, étaient des institutions proprement ecclésiastiques, comme nous allons le montrer, pour répondre à une question posée souvent par des historiens mal informés. Le fondateur de ces Universités pouvait être un laïque, qui fournissait les sommes nécessaires aux besoins les plus urgents, mais elles ne se regardaient comme vraiment instituées que le jour où elles avaient reçu l'approbation du Pape. Seul, Frédéric II se passa de cette approbation quand il fonda l'Université de Naples : mais tout le monde sait jusqu'où allaient ses prétentions et son hostilité à l'égard du Saint-Siège. Chaque Université avait un chancelier qui tenait ses pouvoirs du Souverain-Pontife, et conférait les grades en son nom ; elle avait aussi des conservateurs spéciaux des privilèges pontificaux, et ordinairement c'étaient des évêques. Dans les circonstances solennelles et les crises que traversa l'Eglise, ces Universités, — non pas les Facultés de théologie prises isolément, — étaient appelées comme corps à donner leur avis ; ceci eut lieu particulièrement au temps du grand schisme d'Occident. Les maîtres qu'elles chargeaient de l'enseignement étaient ecclésiastiques, ou, s'ils ne l'étaient pas, obligés de garder le célibat [1]. Les étudiants étaient élevés surtout pour favoriser le recrutement du clergé, et certains droits de préférence leur étaient reconnus pour la collation des bénéfices. Le fait de professer dans l'une de ces grandes institutions exemptait, pour un certain temps, les bénéficiers de l'obligation de résider. Enfin, l'ensemble de leur personnel s'appelait *clerus Universitatis*. Il semble donc qu'aucun doute ne puisse subsister sur leur caractère ecclésiastique : soumises à l'autorité suprême du Pape, elles étaient indépendantes du pouvoir séculier, qui tenait toutefois à honneur de les protéger et de les favoriser.

Ce caractère ne tarda pas à se modifier et à s'altérer. L'Université de Paris, par exemple, ne sut pas se défendre contre l'ingérence des rois de France. Elle céda aux prétentions de Philippe-le-Bel, — ce roi qui ne recula devant aucune scélératesse, et dont le règne fut comparé par les foules à celui du diable, — et elle le soutint contre Boniface VIII. Au temps du grand schisme d'Occident, elle se déclara pour les papes d'Avignon, dont les droits étaient plus que contestables. Au moment où ces dissensions intestines affaiblissaient le prestige de la papauté, elle émit des prétentions singulières, qui prouvaient son oubli du passé. Pierre d'Ailly alla jusqu'à dire que c'était à l'Université à préparer les décisions dogmatiques, en ne reconnaissant au Souverain-Pontife que le droit de les promulguer. Bref, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, après plusieurs réformes, l'Université de Paris était devenue entièrement laïque. Du moins elle n'avait pas apostasié, comme celles de l'Angleterre, des Pays scandinaves et d'une partie de l'Allemagne.

Aujourd'hui, si nous jetons un regard d'ensemble sur les Universités d'Europe, elles nous présentent le plus douloureux spectacle. Dans les unes, on enseigne l'erreur des doctrines protestantes. Les autres, qui appartiennent cependant à des pays catholiques, sont sécularisées en totalité ou en partie, c'est-à-dire privées de leurs Facultés de théologie, qui représentaient encore l'enseignement catholique dans leur sein. Ainsi le veulent les théories progressistes. Ainsi, la célèbre Université de Salamanque n'a plus sa Faculté de théologie, dont elle se glorifiait autrefois à bon droit : quant aux cours qu'elle a gardés, il sont, au dire d'un voyageur récent, d'une faiblesse difficile à imaginer. Voilà l'œuvre des ministres *constitutionnels* de la catholique Espagne. Nous ne parlerons pas de l'Italie royale, que nos lecteurs connaissent trop, et où les institutions d'enseignement établies par les papes font un heureux contraste avec celles que détient le gouvernement. Mais comment ne pas gémir en constatant que la France, composée de catholiques pour l'immense majorité, a supprimé toutes les Facultés de théologie, sauf les protestantes, et qu'elle a remplacé celle de Paris par des chaires d'histoire des religions, dont le but plus ou moins avoué est la glorification de l'athéisme ? En cela, elle a suivi l'exemple de Leyde, qui, pour mettre d'accord les protestants et les catholiques de Hollande, a chassé Jésus-Christ de son Université, et créé des cours consacrés au boudhisme et autres systèmes religieux similaires ! Les seules Universités qui remplissent aujourd'hui un rôle digne d'elles sont dues à l'initiative privée : celle de Louvain a été créée la première, et nos Universités françaises ont été instituées d'après son exemple. C'est en louant et en recommandant ces dernières que nous voudrions terminer cet article, déjà peut-être plus long que de raison.

VII

Avant tout, il importe que les fidèles, et surtout ceux qui sont chargés de les diriger et de

[1] Les premiers qui en furent dispensés, et d'ailleurs assez tard, furent les professeurs de la Faculté de médecine.

leur donner l'exemple, les évêques, soient intimement convaincus de l'absolue nécessité des Universités catholiques. Le temps n'est plus où des esprits optimistes pouvaient rêver de trouver un terrain de conciliation, pour que les parents chrétiens pussent en conscience confier leurs fils aux Facultés de l'Etat. Les faits sont de nature à dessiller les yeux à ceux qui sont de bonne foi. Et d'ailleurs, ne serait-il pas misérable à nous d'envoyer nos fils se former auprès de professeurs qui peuvent enseigner toutes les doctrines, même l'athéisme, sans être blâmés par leurs chefs hiérarchiques ; qui n'ont à présenter aucune garantie au point de vue de leurs croyances, et, nous irons plus loin, qui seraient plutôt blâmés pour s'être montrés catholiques convaincus que pour avoir donné des gages au socialisme? Est-il bien digne d'un chrétien d'agir comme le font certains catholiques, qui se montrent très reconnaissants envers un professeur quand il se contente de respecter nos croyances, et qui l'applaudissent d'enthousiasme quand il parle des bienfaits sociaux du christianisme, tout en montrant qu'il n'en admet pas les dogmes ?

Plus de compromissions. Pour sauver la société, dit-on, il faut des chrétiens du XIII^e^ siècle ; donnons donc à nos fils l'éducation que recevaient les étudiants du XIII^e^ siècle. Un père de famille est tenu de transmettre à ses enfants l'héritage de foi qu'il a reçu lui-même, et, pour cela, il doit leur faire donner une éducation sincèrement et décidément chrétienne, à tous les degrés. Il se tromperait étrangement, s'il croyait qu'au sortir du collège son fils est assez sage et assez prudent pour choisir ses voies, et qu'il peut suivre, sans dommage pour son intelligence et son cœur, les cours d'un maître hostile à la religion ou même simplement indifférent. Il est des esprits qui réagissent contre l'impulsion qui leur est donnée : la réaction est-elle suffisante pour paralyser cette impulsion ? Et d'ailleurs, combien plus nombreux sont ceux qui se laissent aveugler par les raisons plus ou moins spécieuses qui leur sont proposées ? Il y a souvent à cet âge une crise terrible où la foi est susceptible de sombrer, et il faut au jeune homme des doctrines et des exemples pour qu'elle ne périsse pas. Il s'agit ici non pas simplement d'une instruction complète et correcte, mais encore d'une éducation vraiment chrétienne. Il faut inculquer aux étudiants la sainte passion du bien, et les former au rôle social, chrétiennement social, qu'ils doivent jouer plus tard. Il est nécessaire de lui mettre au cœur les mobiles qui doivent le faire agir pendant toute sa vie, et dont la foi, si nous osons ainsi nous exprimer, est le principal ressort. Qui ne voit que pour atteindre une fin si belle et si nécessaire l'existence des Universités catholiques est indispensable ?

On objecte, — oui, on ose le faire, — les sacrifices qu'il faut s'imposer pour les soutenir. Disons-le hautement : ceux qui tiennent ce langage sont ordinairement ceux qui craignent de donner, mais qui ne donnent rien. Combien d'humbles desservants sont heureux de prendre sur leur mince revenu pour secourir une œuvre dont ils apprécient toute la grandeur ! Admettons toutefois que les Universités catholiques nécessitent des sacrifices. Veut-on dire ensuite que ces sacrifices ne sont pas suffisamment compensés par les résultats obtenus ? Mais si l'on admettait de pareilles raisons, combien d'œuvres intéressantes devraient être sacrifiées ! Telle mission semble un sol ingrat que l'on défriche en vain, et pour lequel nos missionnaires prodiguent inutilement leurs sueurs et leur sang, la Propagation de la Foi ses aumônes. Celle du Thibet, par exemple, a été ruinée bien des fois, et elle reste toujours menacée par la haine des lamas. Y a-t-il une seule âme chrétienne pour oser proposer de l'abandonner, et, lors du dernier désastre, les catholiques français n'ont-ils pas redoublé de générosité pour aider à le réparer ?

Et d'ailleurs, les résultats se montrent de jour en jour plus satisfaisants, et donnent un démenti formel à ces objections pessimistes, que la charité nous défend d'appeler malveillantes. Une voix autorisée, celle de Mgr d'Hulst, a montré ce qu'est d'ores et déjà l'Institut catholique de Paris. Nous pourrions encore citer telle Université, créée dans une de nos plus grandes villes, dont les anciens étudiants exercent une action sociale très appréciable, et dont le concours aussi intelligent que dévoué sera très précieux dans les luttes de l'avenir. Les licenciés que tous ces grands établissements scientifiques ont donnés aux séminaires et aux collèges ecclésiastiques, ont, dans beaucoup d'endroits, élevé d'une manière étonnante le niveau des études.

Au surplus, s'il faut citer une autorité pour faire disparaître toute espèce de difficultés, en est-il une qui soit plus haute et plus irréfragable que celle de Léon XIII, le pape glorieusement régnant ? Il a étudié les besoins et les tendances de ce siècle, et il a vu que nos contemporains se laissent attirer par ce grand mot : la science. C'est pourquoi il provoque la création des Universités catholiques, et il protège avec conviction celles qui sont déjà fondées. La ville de Londres en compte une, perdue, pour ainsi dire, dans la grande Babel anglicane, et la jeune république des Etats-Unis n'est pas tellement absorbée par le souci du dollar qu'elle n'ait pris la peine d'en créer plusieurs. Là-bas, en Orient, les protestants d'Amérique avaient imaginé de créer une Université pour établir leur suprématie morale et intellectuelle sur le littoral méditerranéen. A peine était-elle fondée à Beyrouth, que les RR. PP. Jésuites, avec leur sagacité et leur entente bien connue des choses de l'enseignement, en établissaient une autre, pour soutenir les intérêts de l'Eglise et le renom de la France. Léon XIII projette encore d'autres créations similaires. Les brahmes refusent d'embrasser notre religion, retenus qu'ils sont par un orgueil de caste : il veut les attirer par l'attrait des hautes

études, en fondant pour eux une Université à Calcutta.

Pour revenir aux Universités françaises, il faut songer non pas à restreindre leurs ressources, mais à les augmenter, et il faut leur donner largement, nous dirions volontiers princièrement. Car elles sont réduites au strict nécessaire, et elles n'ont pas reçu encore les développements que comporte leur destination. Le nombre des chaires est très restreint. Il est nécessaire de préparer les étudiants aux grades, afin d'affirmer la valeur de l'enseignement qui leur est réparti, et c'est à ce soin que les professeurs sont presque uniquement adonnés. Ce qu'il faudrait, ce serait de pouvoir créer des chaires dont les titulaires, sans souci des programmes officiels, feraient de la haute science, tout imprégnée d'idées catholiques, et propre à compléter les lacunes des programmes officiels. Et, d'autre part, toute Université doit posséder des collèges assez nombreux pour recevoir les étudiants éloignés de leurs familles. Ce qui a été fait dans ce sens est loin de suffire. Les étudiants ecclésiastiques sont reçus dans les séminaires universitaires, où ils retrouvent la vie de silence et d'étude qu'ils ont quittée depuis peu : c'est bien. Des maisons de famille ont été fondées aussi pour recevoir les étudiants laïques. Ce sont ces maisons que nous voudrions voir créer et se développer de manière à répondre à tous les besoins. Il faudrait que les étudiants y trouvassent tout le confort propre à en faire des demeures vraiment familiales, d'autres foyers domestiques. Nous voudrions qu'il y eût là, pour les guider et les conseiller, des maîtres assez nombreux et assez qualifiés pour exercer sur eux une influence vraiment salutaire. Au cours, le professeur ne peut être qu'un maître, non un ami : dans ces pédagogies, — pour conserver l'expression usitée au moyen âge, — il le deviendrait, en gardant toutefois la distance qui doit le séparer de l'étudiant. Nous croyons que le respect est toujours conciliable avec l'abandon absolu et la plus affectueuse intimité : voyez plutôt ces maîtres éminents, le P. Lacordaire et l'abbé Noirot, avec les disciples qu'ils ont formés. Ces établissements seraient ainsi le complément naturel des Facultés, où l'on peut départir l'instruction sans pouvoir, comme on le voudrait, soigner l'éducation des jeunes gens. On laisserait beaucoup à faire à l'initiative de l'étudiant : on tendrait surtout à diriger sa jeune et robuste activité, à lui indiquer le but qu'il faut atteindre, à lui montrer les écueils qu'il est nécessaire d'éviter. Ces maisons s'organiseront, nous en sommes persuadé, et cette œuvre si désirable est déjà commencée. Toutefois des aumônes abondantes sont nécessaires pour en assurer l'existence et les progrès.

Nous terminerons ici cette étude, qui est une œuvre de bonne foi, aussi bien que de confiance en l'avenir. Nous ne voulons pas aborder, d'autant plus qu'on ne nous le demande pas, d'autres questions relatives à l'organisation intérieure des Facultés, et qui paraissent très délicates à traiter ici. Nous voulons affirmer seulement, une fois de plus, notre conviction que les Universités catholiques sont d'une indéniable nécessité. Dès 1848, l'Allemagne croyante proclamait cette vérité par la voix si autorisée de Hurter. Aujourd'hui, elle nous envie les institutions que nous avons pu créer, et qui font revivre chez nous, par certains côtés, la vie des âges de foi. Aimons-les, ces Universités. Soutenons-les par la parole et par l'aumône. Donnons-leur nos fils, auxquels les carrières officielles ne peuvent plus être ouvertes qu'au prix d'impossibles compromissions. Par là nous préparerons les triomphes futurs de l'Eglise et sa victoire définitive. Il faut croire à ces triomphes. Après les siècles de fer, la France a vu les merveilles du XIIe et du XIIIe siècle. Après le paganisme de la Renaissance et les attentats du protestantisme, elle a connu le XVIIe siècle, si glorieux parce qu'il était si religieux. Et maintenant, nous saluons avec assurance l'aurore du XXe siècle, qui consacrera la victoire des idées chrétiennes. Nous ne la verrons peut-être pas. Mais ce sera pour nous assez d'y avoir contribué, et les espérances d'aujourd'hui suffisent à enflammer notre ardeur, comme à nous consoler des misères du temps présent.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que doit être, au point de vue canonique, l'allocution du curé à son évêque venant confirmer et visiter la paroisse ?

On dirait que l'on profite de cette occasion pour chanter bien haut toutes les merveilles de son ministère : *Omnia mirabilia!* On sème partout des fleurs sous les pas de l'évêque, à qui l'on cache l'état réel des paroisses.

Est-ce là le langage des prêtres de la primitive Eglise recevant la visite de Paul, Barnabé, André... ?

Quel est le vrai genre ?

R. — Le droit ne fait aucune mention du compliment que doit faire un curé lorsqu'il reçoit son évêque. Cependant l'usage s'est introduit de lui en adresser un, au moins à sa première visite dans la paroisse. Quelle doit être la forme de ce compliment ?

Mgr Parisis, dans des notes ajoutées au Rituel romain et ayant trait à la réception de l'évêque diocésain, disait : *Si prœlatus prima vice ex quo sedem occupat, visitet parochiam, hic ipsum excipi a parocho* convenit *quadam urbanitate sermonis et piis congratulationibus.*

Auparavant, en parlant des choses à préparer pour la réception épiscopale, il est question d'un compte-rendu où le curé répondra aux demandes suivantes :

« 1o Combien y a-t-il dans la paroisse de fidèles

en état de communier et combien y en a-t-il qui communient?

« 2° Combien s'approchent souvent des sacrements, et combien s'en approchent rarement?

« 3° Comment y sanctifie-t-on les dimanches et les fêtes?

« 4° Quels sont les scandales à réprimer, les mauvaises habitudes à corriger?

« 5° Quels sont les autres points à manifester à l'évêque, de manière à lui donner une connaissance complète de la paroisse, afin qu'il puisse encourager le bien et apporter des remèdes efficaces au vice et à la corruption? »

Voilà donc deux choses bien distinctes : l'*état exact* de la paroisse, en bien et en mal, et un *compliment* fait *quadam urbanitate sermonis et piis congratulationibus*. L'un n'est pas l'autre, et ils ne doivent pas être présentés au même moment.

Que doit renfermer le compliment dans la pensée de Mgr Parisis? *Des félicitations dites poliment ou agréablement*. Il est difficile de traduire autrement *quadam urbanitate sermonis et piis congratulationibus*, à moins de le rendre par l'expression plus française de *compliment*, qui, sans avoir le sens du *completum mendacium* des latins, laisse toujours dans l'esprit une arrière-pensée de paroles de convention. Sans doute, on n'altèrera jamais la vérité en disant des choses qui ne la sont pas, mais du moins rien n'oblige à dire, comme au tribunal, la vérité et *toute* la vérité.

Il s'ensuit que le complimenteur, prenez ce mot dans le bon sens, dira assurément la vérité, mais il n'en dira que ce qui peut être agréable et utile à ceux qui l'entendent. Aller au-delà, c'est sortir de l'*urbanitate sermonis* de Mgr Parisis, et sans aucun motif suffisant. Il ne s'agit pas, en effet, d'instruire l'évêque de l'état réel de la paroisse, puisque ce sera l'objet d'un mémoire à part. Quant à faire la leçon aux paroissiens, c'est à l'évêque à la faire s'il le juge à propos, et s'il ne la fait pas il reste au curé assez de temps pour remplir ce devoir de sa charge en des moments plus opportuns.

A qui fera-t-on des compliments? A l'évêque tout d'abord, qui vient comme représentant de Dieu et dont on fera ressortir aux oreilles de ceux qui écoutent la dignité qui l'élève si haut au-dessus des puissances humaines ; aux chrétiens fidèles qui se dévouent au bien et contribuent à l'entretien du culte et des œuvres de miséricorde dans la paroisse ; aux personnes qui sont venues donner par leur présence un éclat inaccoutumé à la cérémonie, etc.

Sans se faire compliment à lui-même, rien n'empêche le curé de faire ressortir le succès qu'ont obtenu certaines de ses mesures, afin d'encourager les personnes qui y ont concouru par leurs efforts, et les *desiderata* qu'il peut avoir, afin de stimuler l'insouciance d'un grand nombre de fidèles que de pareilles observations atteindront plutôt dans cette mise en scène que dans un sermon ordinaire. Mais il faut ici beaucoup de tact pour ne pas blesser inutilement en voulant reprendre inopportunément.

En somme, soyez véridique tout d'abord, poli, aimable, charitable et prudent. Tout en jetant un peu d'encens dans votre encensoir, allez-y d'une main discrète, de manière à ne pas suffoquer ceux à qui vous l'enverrez. Dans les parfums aussi bien que dans les louanges, ce n'est pas ce qui vous saisit à la gorge qui fait le plus plaisir.

Q. — Dans un Ermitage célèbre du diocèse de Perpignan on a construit sur une montagne un beau Calvaire avec les stations du chemin de la croix. Mais la grande croix, tout en fer avec christ en fonte, est l'unique signe de la 12e station ; pour les autres stations il y a comme toujours une petite croix de bois.

Ce chemin de la croix est, paraît-il, érigé canoniquement; mais comme la petite croix de bois manque à la 12e station et est remplacée par le crucifix monumental en fer, cette érection est-elle valide et dès lors y gagne-t-on les indulgences ordinaires du *via crucis?*

R. — Il faut pour la bénédiction d'un chemin de croix *quatorze* croix *de bois*.

Celui dont vous parlez n'en ayant que treize, l'érection s'est trouvée au moins *irrégulière*, nous n'oserions pas dire *invalide*.

Mais le Saint-Siège a revalidé par le décret du 7 avril 1894 toutes les érections nulles *ob quoslibet defectus*, c'est-à-dire pour quelque défaut ou irrégularité que ce soit.

Si donc l'érection de votre chemin de croix est antérieure au 7 avril 1894, elle se trouve régularisée aujourd'hui.

« Toutefois, ajouterons-nous avec le P. Béringer, comme cela ressort des *Decreta authentica*, n. 261, et comme on peut le conclure de cas analogues, même après une pareille revalidation l'on doit suppléer à ce qui peut être suppléé : remplacer, par exemple, par des croix de bois, sans qu'il soit nécessaire de les bénir, les croix de fer ou de pierre, à moins qu'on ait obtenu pour ces dernières une autorisation toute spéciale.

« Que si les croix avaient complètement manqué, il faudrait bénir spécialement des croix de bois et les placer aux différentes stations [1]. »

Q. — Un ecclésiastique prend en location, dans un bourg *qu'il n'habite point*, sous couleur de faire une bonne œuvre (dont on n'a jamais vu le premier essai depuis 18 mois), mais en réalité pour augmenter ses maigres revenus de curé, une maison avec vigne et jardin qu'il sous-loue à diverses personnes; peut-on affirmer qu'il va contre la règle canonique : *de negotiatione clericis prohibita?*

R. — Les règles de l'Eglise défendent aux clercs ce que les canonistes appellent *negotiationem quæstuosam*. Zitelli la définit : *quæ exercetur commercio rerum aliunde coemptarum, nullo circa eas intercedente opificio; vel conductione alienarum operarum ad lucrum captan-*

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 276.

dum, vel negotiatione ipsius pecuniæ. Zitelli, *Apparatus...*, p. 195.

Or, il n'est pas besoin de grande réflexion pour comprendre que la location d'une maison faite uniquement dans le but d'en tirer un bénéfice en sous-louant à divers locataires, constitue une sorte de négoce qui concorde parfaitement avec la définition que Zitelli donne du négoce interdit. Il n'y a, en effet, dans la circonstance, aucun travail personnel par rapport à la chose d'autrui.

Q. — Quels sont les privilèges d'une église consacrée, par rapport aux fruits spirituels et surtout au point de vue des indulgences ?

R. — Au jour de la consécration d'une église, l'évêque peut accorder une indulgence de cent jours qui n'est gagnée que ce jour-là. A part ce privilège passager, une église consacrée n'a d'autres indulgences que celles qu'elle obtiendra directement du Saint-Siège par une demande personnelle. Il n'y a pas d'autres fruits spirituels spécialement réservés aux églises consacrées.

Q. — Y a-t-il une obligation rigoureuse pour les curés d'assister au Synode diocésain et d'acheter les Statuts synodaux ?

R. — Il y a obligation pour les curés d'assister au synode diocésain. Cette obligation, imposée autrefois par les conciles, a été rappelée par le concile de Trente, sess. XXIV, cap. 2, *de Reform.*: « Ratione parochialium aut aliarum sæcularium ecclesiarum etiam annexarum, debent ii qui illarum curam gerunt, quicumque illi sint, synodo interesse. » Aussi Benoît XIV conclut-il : « Extra controversiam est, quotquot animarum curam gerunt, sive sæculares sive regulares sint, indubia lege adigi ad interveniendum synodo [1]. »

Bouix ajoute : « Idque intelligendum est, sive beneficium curatum sit perpetuum sive sit manuale, quia verba concilii Tridentini non distinguunt. Illi proinde curati qui hodie in Gallia desservientes vocantur, de iis sunt qui vocari debent et accedere tenentur [2]. »

Devoti est du même avis : « Episcopus vocat... Vicarios foraneos, parochos et omnes, nemine excepto, qui curam habent animarum [3]. »

Cependant quelques conciles provinciaux, dont les décrets ont été revisés par le Saint-Siège, refusent aux desservants le droit d'assister au synode, et par conséquent les exemptent de l'obligation corrélative. On lit dans le concile d'Avignon de 1849 : « (Parochis titularibus) adjungi poterunt *aliquot* parochi ex illis qui gallice dicuntur *desservants.* »

Si tous les curés étaient appelés au synode, il serait du devoir de l'évêque d'en désigner quelques-uns pour administrer les sacrements aux malades.

[1] *De Synodo*, l. III, cap. v, n. 2.
[2] *De Episcopo*, t. II, p. 360.
[3] *De Prolegom.*, cap. 3, § 43.

L'évêque peut-il imposer aux curés l'obligation d'acheter les statuts synodaux ? « Opportunum erit adjicere, dit Benoît XIV, cavendum esse episcopo ne sub censurarum pœna injungat clericis ut synodalium constitutionum codicem sibi emant. Etenim præter ea quæ circa moderatum usum censurarum in hujus operis lib. 10, cap. 2, prænotavimus, ejusmodi edictum, utpote ingerens aliquam suspicionem turpis quæstus, fuit expresse improbatum a sacra Congregatione Concilii in causa Larinen., die 30 augusti 1732... Ne autem editæ constitutiones ullo unquam tempore in oblivionem veniant, consultius erit vestigia sectari sæpius a nobis laudati Antonii Mariæ Gratiani, episcopi Amerini, qui suis clericis præcepit ut synodalia statuta crebro pervolverent, memoriæ mandarent, sibique diœcesim subinde visitanti exactam de illis rationem redderent [1]. »

D'après Benoît XIV, l'évêque fera donc bien de ne pas recourir à des peines soit spirituelles soit temporelles pour obliger ses clercs à acheter les statuts synodaux ; mais rien ne l'empêche d'obliger les clercs à les savoir et de leur faire subir un examen sur ce sujet.

Q. — Il me semble avoir lu, il y a quelque temps, qu'un grand nombre de confréries du Rosaire n'étaient pas légalement établies, je ne me souviens plus pour quel motif, parce que, je crois, elles avaient été érigées par les évêques qui n'avaient pas ce pouvoir. J'ai cherché dans toute la collection de notre cher *Ami*, car c'est là que je croyais l'avoir lu, mais inutilement, je n'ai rien trouvé.

Je vous serai bien reconnaissant de m'indiquer où se trouve résolue la question ; et, si elle n'y est pas, de me renseigner sur ce point. Je désirerais savoir si ma confrérie est légalement érigée ou non.

R. — Nous avons donné en 1894, p. 397, un décret de la S. Congrégation des Indulgences, du 28 septembre 1893, qui revalide toutes les érections nulles pour quelle cause que ce soit de la confrérie du Rosaire. Si votre confrérie a été érigée avant ce décret, vous pouvez être tranquille.

Q. — Il est clair que nul, sauf le Souverain-Pontife, n'a le droit d'aliéner injustement les biens de l'Eglise au pouvoir civil. Cette question s'est un peu posée récemment à l'épiscopat français au sujet de la loi d'accroissement.

Mais je ne comprendrais pas pourquoi, par la même raison, un trésorier de fabrique qui, alors surtout qu'il n'a pas reçu de l'Ordinaire des instructions formelles à ce sujet, livrerait en exécution du récent décret sa comptabilité et ses fonds libres à un gouvernement plus ou moins exposé à la banqueroute et au pillage des révolutions, je ne comprendrais pas, dis-je, pourquoi ce trésorier ne tomberait pas sous le coup de la bulle *Apostolicæ Sedis : Alienantes vel recipere præsumentes bona ecclesiastica.* Une réponse de l'*Ami du Clergé* serait, en ce moment, écoutée avec beaucoup d'intérêt.

R. — Par *aliénation*, on entend un acte qui transfère à une autre la *propriété* d'une chose ou d'un droit, comme par exemple la vente, la dona-

[1] *De Synodo*, lib. XIII, cap. v, n. 14.

tion, l'échange, la renonciation et tous les actes de cette nature.

Puisque nous sommes en matière de pénalité, on doit s'en tenir au sens strict des mots et ne pas l'étendre au-delà de la signification naturelle. Or, la constitution *Apostolicæ Sedis* défend les aliénations, sous quelque forme qu'elles se présentent. Y a-t-il dans la conduite des fabriciens, telle que vous la décrivez, les constitutifs de l'aliénation? Nous ne le pensons pas.

L'aliénation est un contrat qui exige le concours de deux volontés pour transférer d'une personne à une autre la propriété d'une chose. Dans le cas présent, les fabriciens n'ont nullement l'intention de céder à l'Etat la propriété des biens qu'ils lui confient, mais simplement celle de faire un dépôt. Il manque donc un élément essentiel pour l'aliénation : la volonté de céder la propriété.

Le dépositaire n'est pas sûr, dites-vous, et il se montrera infidèle. Ce ne sont là que des présomptions plus ou moins fondées, mais non la certitude. Dans ce cas, les déposants seront responsables en stricte justice et devant la conscience, suivant la connaissance qu'ils avaient de l'infidélité du dépositaire, et ils peuvent être obligés à restitution en cas de perte des biens, mais rien ne permet de déclarer qu'ils ont aliéné ces biens. Il s'ensuit qu'on ne peut en aucune façon leur appliquer les pénalités établies par l'Eglise contre ceux qui aliènent les biens ecclésiastiques.

Il en serait autrement s'ils les offraient à l'Etat avec la certitude qu'il veut les garder.

Q. — A., domicilié à B. (Aube), désire contracter mariage avec R., originaire de L. (Haute-Marne), mais domiciliée à B. depuis plusieurs années. Cette jeune personne est majeure ; les bans ont été publiés à B., comme de droit.

Les futurs époux viennent demander le sacrement de mariage au curé du lieu d'origine, L. (Haute-Marne), ayant soin de présenter les pièces exigées, mais revêtues de cette mention signée du curé du domicile : *nubànt in Domino*.

Cette expression autorise-t-elle M. le curé de L. à conférer le sacrement?

Ou bien est-il nécessaire d'exiger une autorisation de marier plus explicite?

R. — Le curé du domicile, en délivrant les pièces et en y ajoutant *nubant in Domino*, alors qu'il savait parfaitement que les futurs n'avaient aucun domicile à L., a certainement confié aux époux la faculté de choisir le prêtre qui assisterait à leur mariage, ou voulu déléguer personnellement le curé de L. Dans l'un et l'autre cas le mariage sera valide. Ce curé en effet est censé avoir fait un acte raisonnable et licite. Comme curé du domicile, il est tenu d'employer tous les moyens en son pouvoir pour assurer à ses paroissiens la réception légitime du sacrement de mariage. Or ses paroissiens lui demandent la permission de contracter ailleurs. Assurément il était libre de la refuser, comme aussi de l'accorder; mais en cas de refus, il devait prévenir les futurs, afin de les empêcher de faire une démarche inutile. Toute dissimulation dans le cas ne peut se légitimer par aucun motif raisonnable. Il s'ensuit que le curé se trouvait dans l'alternative ou de refuser la permission de contracter mariage ailleurs, ou de l'accorder.

Il inscrit sur les pièces *nubant in Domino;* quel est le sens de ces expressions?

Tout d'abord on ne peut pas y voir un refus d'autoriser un autre curé à assister au mariage. Tout au contraire, la délégation se trouve nécessairement incluse dans cette formule, qu'on peut traduire en français par les expressions suivantes : *Qu'ils se marient dans le Seigneur*, c'est-à-dire *selon les lois de l'Eglise*. Elles se présentent, il est vrai, sous forme de *déprécation* et de *désir*, mais qui ne sait que cette forme, employée par celui qui a tout pouvoir pour réaliser le désir, équivaut à une affirmation semblable à celle que Moïse attribue à Dieu pour la création du monde?

Comme *se marier selon les lois de l'Eglise* implique nécessairement la présence du curé de la paroisse ou d'un prêtre délégué par lui, en inscrivant ce désir sur les feuilles le curé du domicile a certainement voulu concourir pour sa part à sa réalisation, et par conséquent donner la délégation qui dépendait de lui.

Donc, à moins de dire que, de propos délibéré, le curé du domicile a voulu commettre une faute grave en trompant ses paroissiens, on doit reconnaître qu'il a accordé une délégation.

Mais sur qui portait cette délégation? Si dans les pièces ou sur l'enveloppe qui les recouvrait se trouvait indiqué le nom du curé de L., il est évident que c'est lui qui a été délégué. Cela est certain aussi, si les futurs ont expressément nommé le curé de L. comme devant assister au mariage, la réponse devant être, à moins de preuves contraires, interprétée selon la demande.

Mais supposons encore que le curé du domicile n'ait eu aucun prêtre déterminé en vue quand il a écrit son *nubant in Domino*, la délégation n'en serait pas moins valide. Nous supposons, en effet, qu'il a agi licitement et qu'il a voulu communiquer ses pouvoirs. Or, on peut entendre cette formule de la faculté accordée aux époux de contracter mariage *coram quolibet sacerdote*, ce qui forme une délégation valide, comme l'a déclaré la S. Congrégation du Concile, le 15 juin 1586 et le 19 septembre 1744. C'est aussi l'avis du consulteur qui a rédigé un mémoire sur la célèbre cause de Cologne, à propos des délégations générales pour le mariage.

Lehmkuhl dit dans le même sens : « Potest autem in casu particulari sponsis facultas dari coram quolibet sacerdote contrahendi, quæ si data est in scriptis ut probari possit, electio ex parte nubentium accedat oportet, ut conditio qua perficiatur delegatio ejus sacerdotis quem elegerint. » — *Theologia moralis*, t. II, n. 777.

Donc la délégation en question était *valide*, mais un peu... *sommaire*.

Q. — Notre indult de carême permet les assaisonnements à la graisse, sans rien déterminer. Comment faut-il l'entendre ?

R. — Quand l'indult porte seulement *condimenta ex adipe* sans aucun qualificatif, il faut l'entendre de la graisse des animaux de toutes sortes. Nous en trouvons la preuve dans la décision suivante du Saint-Office, donnée pour Alexandrie :

« La Sacrée Congrégation de l'Inquisition a permis l'usage de la graisse pour les assaisonnements les jours défendus, à l'exception de quelques-uns, parmi lesquels les trois derniers jours de la semaine sainte.

« On s'est demandé si, pour l'assaisonnement à la *graisse*, il fallait employer uniquement le lard et la graisse de porc, ou bien encore la graisse des autres animaux. » — L'évêque d'Alexandrie, qui avait soumis ce doute à l'autorité compétente, en a reçu la réponse suivante :

« Illustrissime et Révérendissime Seigneur,

« En réponse à la lettre que Votre Grandeur a adressée, le 12 de ce mois, au Commissaire général de cette suprême Congrégation, je fais savoir à Votre Grandeur que le mercredi 1er mai 1889, à la question si les mots *assaisonnements à la graisse* contenus dans les indults accordés pour le carême et pour les autres jours maigres de l'année doivent s'entendre de la graisse des animaux, les Emes Cardinaux qui sont avec moi inquisiteurs généraux ont répondu *affirmativement.* »

Il s'ensuit que quand l'indult permet d'une manière générale les assaisonnements à la graisse, sans aucune restriction, on peut employer la graisse de n'importe quel animal.

Q. — Des personnes pieuses récitent pendant une année entière (l'omission d'un jour obligerait à recommencer) les quinze oraisons de sainte Brigitte, sous le prétexte qu'elles seront averties du jour de leur mort trois jours à l'avance.

Qu'est-ce que cette pratique ?

R. — Dans le cas où l'on attacherait à cette pratique un effet *infaillible ex opere operato*, comme cela a lieu pour les sacrements, elle serait entachée de superstition. Si on la regarde seulement comme une pieuse pratique, qui obtient *ordinairement* son effet, à raison de l'intercession de sainte Brigitte, elle n'a rien de contraire à la foi et rien n'empêche de la suivre. La vie des saints prouve d'une manière certaine qu'ils sont établis, au moins plusieurs d'entre eux, comme les intendants de Dieu pour distribuer certaines grâces soit spirituelles, soit temporelles. Si le mot ne paraissait pas un peu trop moderne pour des choses spirituelles, nous dirions qu'ils ont des *spécialités*. Or, les fidèles ont appris soit par des révélations émanées de ces saints, soit par l'expérience, les conditions à réaliser pour profiter de ce pouvoir des saints. De là ces pratiques qui revêtent quasi l'absolu des formules sacramentelles, mais qu'on doit interpréter dans un sens plus large. Il suffit de citer les pratiques observées pour obtenir de saint Hubert la guérison de la rage. C'est dans le même sens qu'on doit interpréter la communion de neuf premiers vendredis successifs du mois demandée par la B. Marguerite-Marie, etc.

Quant aux révélations de sainte Brigitte, elles furent déférées au concile de Bâle. Gerson et d'autres théologiens voulaient qu'on les censurât ; mais le cardinal Jean de Turrecremata démontra qu'elles ne renfermaient rien de contraire à la foi, et le concile leur donna une approbation négative dans le sens du rapport de Turrecremata. Les fidèles, sans être obligés de croire à ces révélations, sont du moins assurés que la doctrine et les pratiques qu'elles renferment n'ont rien d'erroné ou de mauvais.

Q. — Permettez-moi de vous demander une réponse touchant un chemin de croix pour un enclos de communauté. Il en existe un, bien entendu, dans la chapelle, mais pour donner aux religieuses toute commodité pour faire les saints exercices du chemin de la croix, pendant les retraites surtout, j'ai fait disposer les quatorze stations autour d'un long carré de verdure, en les retenant aux arbres qui le bordent.

Les stations n'ont rien d'artistique. Le tout est en bois. La croix est retenue au reste par des vis.

Puis-je faire bénir ce chemin de croix, avec les indulgences ordinaires applicables aux âmes du purgatoire ?

R. — Aucune loi ne s'oppose à ce qu'on érige les stations du chemin de la croix dans le jardin d'*une communauté*. Il faut pourtant que celui qui érige ait un pouvoir spécial pour cela. C'est pourquoi, dans la demande que vous adresserez au R. P. Général des Frères mineurs à Rome, vous spécifierez le lieu où doit être érigé le chemin de croix.

Q.— Y a-t-il de notables différences entre l'interdit et la cessation *a divinis* ? Le bon *Ami* voudrait-il les signaler en quelques traits ?

R. — La cessation *a divinis* consiste dans la défense faite aux clercs de célébrer les offices divins et la sépulture ecclésiastique, non en punition d'un délit commis, mais soit à raison du défaut de sécurité ou de décence, soit en signe de tristesse ou de réparation d'une grave injure faite à Dieu.

L'*interdit*, au contraire, est une censure ou peine ecclésiastique qui défend à certaines personnes ou dans certains lieux les offices divins, quelques sacrements, et la sépulture ecclésiastique.

Bien que la cessation *a divinis* ait une certaine similitude avec l'interdit, à raison de son effet immédiat, c'est-à-dire de la privation du saint sacrifice, des sacrements et de la sépulture, cependant elle en diffère sous plusieurs rapports.

1° L'interdit peut être une censure ou une peine vindicative ; la cessation des offices divins n'est qu'une simple défense, *cum non in pœnam*

delicti, sed ad significandam Ecclesiæ tristitiam indicatur, dit Huguenin.

2° Elle est imposée *ab homine*, et non *a jure*.

3° L'interdit, même local, atteint toujours toutes les personnes qui y ont donné lieu; la cessation des offices divins n'est jamais personnelle.

4° La violation de la cessation *a divinis* ne peut produire l'irrégularité, tandis que la violation de l'interdit la produit.

5° La tolérance accordée au temps de l'interdit général de faire quelques offices en certains cas n'existe pas pour la cessation des offices divins, à moins d'une concession spéciale.

Q. — 1° Des religieuses de même nom et de même règle forment des maisons, des communautés absolument indépendantes les unes des autres. Pour une de ces religieuses, le vœu de stabilité s'oppose-t-il à ce qu'elle demande à passer dans une autre de ces communautés ?

2° Le consentement de la communauté d'où elle voudrait sortir est-il absolument nécessaire ? Et n'y a-t-il pas un laps de temps au bout duquel elle pourrait s'en passer ?

3° L'évêque du moins ne pourrait-il pas ici agir d'autorité et autoriser la religieuse à sortir malgré le défaut de consentement de la communauté où est maintenant cette religieuse ?

4° Si cette religieuse sort avec ou sans le consentement de sa communauté, mais du moins avec l'autorisation de l'évêque, n'a-t-elle pas pendant un certain nombre d'années le droit de rentrer si elle le juge à propos dans sa communauté première ?

5° Les réponses aux questions précédentes devraient-elles être modifiées au cas où la religieuse voudrait passer et passerait dans une congrégation plus austère (Carmel p. ex.) ?

R. — Ad I. Comme les communautés dont vous parlez sont, quoique portant le même nom et professant la même règle, indépendantes les unes des autres, leurs intérêts sont aussi indépendants. Le vœu de stabilité fait dans l'une d'elles ne permet donc pas de la quitter pour aller dans une autre.

Ad II. Le consentement de la communauté est absolument nécessaire pour que le passage d'une religieuse d'une communauté à une autre de même nom, mais indépendante, soit licite ; aucun laps de temps ne peut donner un droit de sortie à la religieuse qui a fait un vœu perpétuel de stabilité.

Le droit de la communauté résulte, en effet, d'un contrat bilatéral librement consenti de part et d'autre. De même que la communauté ne peut pas renvoyer une religieuse contre son gré, si celle-ci ne s'est pas mise dans un cas d'exclusion prévu par la règle, de même aussi la religieuse qui a fait vœu de stabilité ne peut légitimement quitter sans le consentement de la communauté.

Ce consentement, la communauté *peut* toujours le refuser, à moins que la religieuse ne se soit mise dans un cas qui motiverait son exclusion. Elle *doit* même le refuser, si la sortie de la religieuse qui demande à partir doit être nuisible à la maison.

Ad III. Le Souverain-Pontife peut seul, en vertu de ses pouvoirs apostoliques et absolus sur les communautés religieuses, autoriser une religieuse à quitter contre le gré de ses supérieurs la maison où elle a fait vœu de stabilité. Il peut assurément déléguer ce pouvoir aux évêques ; mais il faut une délégation expresse, contenue soit dans les constitutions, soit dans un acte émanant du Saint-Siège.

Les canonistes contemporains consacrent cette doctrine en déclarant que, même dans les communautés où l'évêque peut dispenser des vœux de la profession, il lui faut, pour que la dispense soit valide, le consentement de la communauté, à moins que les constitutions approuvées de l'Institut ne donnent ce droit à l'Ordinaire. — P. Meynard, *Réponses canoniques*, t. I, n. 126.

Ad IV. La religieuse qui a quitté sa communauté avec les autorisations nécessaires a brisé tous les liens qui la rattachaient à cette communauté, et elle ne peut y rentrer sans le consentement des religieuses, comme cela a lieu pour l'admission au noviciat.

Ad V. Le droit de passer d'un ordre dans un autre plus parfait n'a été établi que pour les réguliers proprement dits ; et encore la plupart des grands ordres ont-ils sollicité du Souverain-Pontife des indults qui leur permettent de garder leurs religieux. On ne peut donc appliquer cette règle aux religieuses à vœux simples.

Q. — Une congréganiste, jalouse de ne pas tout diriger dans la congrégation, y sème savamment la discorde. Sa main, ou plutôt sa langue, se retrouve dans tous les incidents de nature à être exploités contre le directeur, son curé. « Il se laisse conduire par le bout du nez par une telle, » ce qui, dans l'espèce, est non seulement une grave injure, mais approche même de la calomnie. De franchise, point : vérité et mensonge sont égaux devant sa passion. Si elle s'adresse à lui pour la confession, il n'a rien à attendre de la monition, si ce n'est une bonne injure bien habillée d'avance dans sa préparation. Le cas échéant, que doit-il faire ?

Inutile de dire qu'il prie avec ferveur pour cette brebis égarée.

Lors d'un coup monté pour faire manquer un office de la congrégation, ce curé, au lieu de la laisser cuire dans son jus, a eu la maladresse de relever vertement sa malice.

R. — La prière et la patience, voilà les premiers et souvent les seuls moyens à employer.

S'ils sont insuffisants, tâchez d'avoir des faits authentiques où se rencontre le mensonge, et alors vous imposerez, comme confesseur, une ligne de conduite sous peine de refus de la communion fréquente, et même de l'absolution, s'il s'agit de paroles indiscrètes qui peuvent porter gravement atteinte à votre réputation.

Le gérant : J. MAITRIER.

Langres. — Imprimerie MAITRIER ET COURTOT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1º Un religieux à vœux simples, très malade, reçoit la visite de son supérieur. Celui-ci, de suite et sans avertir son inférieur, fait vœu que, en cas de guérison, le malade se rendra à tel sanctuaire.

Le malade revient à la santé ; le supérieur lui explique tout ; à quoi est tenu le guéri ?

2º Etant donné que les communautés à vœux simples n'ont rien de mieux à faire pour entrer dans l'esprit de la sainte Eglise que de se rapprocher, autant que possible, de tout ce qu'elle a sagement établi et réglé touchant la clôture pour les monastères à vœux solennels, est-il en soi préférable qu'un religieux s'abstienne, par exemple, d'un voyage de dévotion, d'un pèlerinage, etc. ? On dit qu'un évêque de France a interdit les pèlerinages aux membres des communautés de son diocèse.

Q. — Ad I. Si le religieux guéri est tenu de faire le pèlerinage, ce n'est certainement pas en vertu du vœu mais en vertu de l'obéissance.

Le fait se résume ainsi : *Un supérieur, sans avertir son inférieur malade, fait vœu que, en cas de guérison, le malade se rendra à tel sanctuaire.* Y a-t-il là les éléments d'un véritable vœu ? Qui oblige-t-il ?

Pour qu'un vœu oblige il faut qu'il soit possible, non seulement d'une manière générale, mais encore relativement à l'individu qui le fait. Or quel est celui qui fait le vœu ? et la matière du vœu est-elle possible pour lui ?

Celui qui fait le vœu, c'est le supérieur, et lui seul, puisque l'inférieur lui-même l'ignore tout d'abord et ne l'apprend qu'à sa guérison. Mais le titre de supérieur ne suffit pas pour prendre une obligation au nom de l'inférieur, sans un mandat spécial de celui-ci. Le droit reconnaît, il est vrai, aux supérieurs des religieux la faculté d'*annuler*, en certains cas, les vœux de leurs sujets ; mais il ne leur accorde nulle part celle de faire des vœux en leur nom. Il faut donc un mandat émanant de la volonté des sujets pour qu'un vœu les oblige. Ce mandat, le vœu d'obéissance ne le renferme pas, parce que le vœu d'obéissance n'est pas absolu de la part des religieux : il réserve toujours ce qui est en dehors de la règle et des constitutions de la société dans laquelle il est fait. Dans le cas que nous étudions, le supérieur n'ayant aucun mandat, ni général ni spécial, n'a pu faire un vœu qui oblige son inférieur. D'autre part, l'inférieur n'ayant pas fait de vœu personnellement, il s'ensuit que le vœu est nul pour l'inférieur et ne l'oblige pas en conscience.

Mais ce vœu tel qu'il est formulé oblige-t-il le supérieur à quelque chose ? Il ne l'oblige d'abord pas à faire lui-même la démarche promise au nom de son inférieur, parce que ce n'est pas cela qu'il a promis. Il a fait vœu, en effet, non pas d'aller lui-même en pèlerinage, mais que son inférieur irait, et comme la matière d'un vœu doit être rigoureusement interprétée il faut s'en tenir aux termes mêmes du vœu.

Le supérieur doit-il du moins obliger, en vertu de l'obéissance, son inférieur à se rendre à tel sanctuaire, ce qui amènerait indirectement l'accomplissement du vœu ?

Rigoureusement parlant, il n'y est pas tenu, parce qu'en faisant le vœu il a promis, non pas qu'il conseillerait ou commanderait à son inférieur de faire le pèlerinage, mais que celui-ci irait.

Toutefois on peut objecter que, par suite de cette promesse : 1º le supérieur ne peut mettre aucun obstacle au pèlerinage de son inférieur, et 2º qu'il est même tenu à employer les moyens à sa disposition pour le faire exécuter. Pourrait-il aller jusqu'à un ordre formel ? Cela dépend des constitutions des diverses communautés, selon que ces voyages au dehors sont prévus ou non.

Conclusion pratique : Le pèlerinage étant une chose déjà bonne en soi, que le religieux peut rendre meilleure en la faisant par obéissance, celui-ci l'accomplira pour faire plaisir à son supérieur et pour remercier la divine Providence de la santé rendue. Heureuse pénitence pour beaucoup !

Ad II. Cela dépend beaucoup des circonstances de personnes et de lieux. Il y a certainement des abus à craindre, même dans les pèlerinages les plus pieux. Séparé de la famille religieuse et de la pratique de l'observance régulière, le religieux peut facilement y perdre le goût de la retraite, au milieu de cette atmosphère surchauffée qui favorise singulièrement les illusions. Il y a d'ailleurs la crainte d'exciter les jalousies, la faveur de sortir ne pouvant être accordée à tous les membres des communautés. Cependant il y a des exceptions fort louables, qu'il ne nous appartient pas de critiquer.

Nous avons reçu l'année dernière, — voilà par conséquent bien longtemps déjà ! — d'un Père Jésuite, homme fort aimable, et aussi des plus remarquables comme théologien, une lettre très intéressante relative à plusieurs articles parus, du mois d'avril au mois de juillet, dans l'*Ami du Clergé* de 1894.

Nous publions aujourd'hui seulement cette lettre, et nous en demandons humblement pardon au Révérend Père. Mais l'*Ami* est si encombré et la discussion qui va suivre est si spéciale !

Afin de procéder avec plus d'ordre et de clarté, nous reproduisons à part chaque point de la lettre de notre éminent correspondant en le *faisant suivre de la réponse* qui convient.

Depuis quelque temps, l'*Ami du Clergé* s'occupe beaucoup des jésuites : nº 17, 25 avril, à propos du système thomiste, il a fallu nécessairement dire quelques mots de Molina et des molinistes ; nº 23, 7 juin, on demande comment il se fait que, en général, les thomistes sont libéraux et les molinistes autoritaires ; enfin nº 24, 14 juin, il est parlé des jésuites gallicans. Il m'est venu à la pensée, Monsieur le Rédacteur, de vous adresser quelques observations sur ces différentes questions. Connaissant vos sentiments pour notre com-

pagnie, je suis assuré à l'avance que vous n'en serez point offensé, pas plus que je ne le suis de ce que dit l'*Ami du clergé*.

Je passe sur les jésuites gallicans ; cette question historique n'est pas de ma compétence. Peut-être interrogerai-je plus compétent que moi. Je vous ferai seulement remarquer que quand il s'agit d'Allemands parlant de Français, même de jésuites parlant de jésuites, il faut se défier un peu ; l'antipathie de race peut exercer son influence, même inconsciemment. Je ne nie pas que la réciproque ne puisse être vraie. J'ajoute que si, de nos jours, il y a eu des jésuites libéraux, je ne crois pas qu'il y en ait eu beaucoup, au moins des plus célèbres. Je suis très au courant sur ce point depuis quarante ans et plus.

Nous avons en très grande estime et affection la Compagnie de Jésus et nous n'avons aucune intention de lui être désagréable en traitant les questions théologiques ou historiques où ses membres peuvent se trouver mêlés.

Mais nous nous permettrons de faire remarquer au R. P. qu'il a tort de prendre comme dit des jésuites ce qui est dit du molinisme. Le molinisme ne s'identifie pas avec la Société : il n'en a pas toujours été la doctrine commune ; il n'a jamais été celle de *tous* ses membres. D'ailleurs, il y a entre la Société et un système théologique quelconque une différence formelle, si grande, que quand même tous les jésuites sans exception seraient molinistes, on ne serait pas autorisé à dire que moliniste et jésuite sont synonymes. Et il n'est pas bon, dans les discussions, de transformer les questions de systèmes théologiques en questions d'ordres ou de personnes.

C'est pourquoi nous avons toujours eu soin de prendre impersonnellement les doctrines.

De plus, dans nos réponses, nous avons soin de mentionner les opinions opposées, quand elles sont libres dans l'Eglise, tout en affirmant parfois nos préférences, comme nous l'avons fait pour le thomisme.

Ensuite — ici le R. P., qui tient à défendre contre nous le molinisme que nous n'avons pas attaqué, ouvrira de grands yeux — nous pensons que, sur plusieurs questions des plus importantes, la vérité ne se trouve, ni dans le thomisme, ni dans le molinisme, ni entre les deux, ni au-delà, ni au-deçà, mais — lisez bien — dans la réunion du thomisme et du molinisme, chacun des deux systèmes exprimant un aspect de la vérité qui n'est adéquatement connue que si on les réunit.

Enfin — et ceci semblera davantage encore passer les bornes — il n'est aucune difficulté sérieuse opposée par les molinistes au système thomiste que nous ne puissions rétorquer avec raison contre les molinistes. Peut-être ferions-nous de même pour les objections des thomistes contre les molinistes. La raison en est que le fond des difficultés consiste en ce que, ne connaissant pas en elle-même la nature divine et son opération, ne connaissant qu'imparfaitement la nature humaine et la grâce, nous ne pouvons éviter de nous heurter en fin de compte à des mystères qu'il nous est impossible d'éliminer ou d'éclaircir.

Sous le bénéfice de ces observations générales nous allons suivre notre savant religieux.

J'arrive au thomisme et au molinisme. Ici, Monsieur le Rédacteur, permettez-moi de parler en toute franchise. Quels sont l'auteur ou les auteurs des articles, je ne le sais pas et n'ai nul besoin de le savoir. Celui de l'article du n° 17 dit : « Nous préférons, et de beaucoup, l'opinion thomiste, » c'est son droit, mais cette haute préférence suppose qu'il y a, en faveur du thomisme, des preuves beaucoup plus fortes et, contre, des objections moindres. Est-ce vrai ? Je ne le pense pas.

Voici d'abord ce que l'auteur dit de la production de l'acte dans le système thomiste : « La grâce efficace, une fois reçue, l'acte est nécessairement produit, parce que cette grâce n'est accordée que pour l'acte et dans l'acte même, de telle sorte que si l'acte ne se produisait pas, ou si, déjà commencé, il était interrompu, la grâce efficace, ou bien n'aurait pas été reçue, ou aurait cessé de l'être ; ce qui n'empêche pas que l'acte ne soit librement produit. Par conséquent, on ne peut dire que la motion efficace étant imprimée dans l'homme, il peut encore se faire que l'homme coopère ou non. »

Ou la logique n'est qu'un mot ou il y a ici contradiction évidente. Comment ? l'acte est produit *nécessairement* et cela n'empêche pas qu'il ne soit produit *librement ?* L'homme ne peut ne pas coopérer et il coopère *librement ?* Mais nous voilà en plein dans Hégel, l'être et le non-être sont identiques ; ils ne sont pas plus opposés que nécessité et liberté. Là est la grande difficulté à laquelle aucun thomiste n'a jamais répondu et ne répondra jamais d'une manière claire, précise, intelligible.

Pour que *nécessairement* et *librement* soient contradictoires, il faut qu'ils soient pris dans un même ordre d'idées ; autrement ils ne seraient pas opposés. Rien ne répugne à ce qu'un acte soit libre dans un sens et nécessaire dans un autre.

Or, sous l'influence de la grâce efficace, dans le système thomiste, l'acte est nécessairement produit dans un sens et librement produit dans un autre. — Il est *nécessairement* produit, dans ce sens qu'il est impossible que la grâce efficace soit reçue sans que l'acte soit produit : car elle n'est donnée que dans l'acte et pour l'acte. La nécessité, dans ce sens, est une nécessité *concomitante* à l'acte, de la même nature que la nécessité en vertu de laquelle, étant donné qu'il se produit, il est impossible qu'il ne se produise pas. — Il est produit *librement*, dans ce sens que la faculté qui le produit est libre de le produire ou de ne pas le produire, liberté qu'elle conserve jusque dans l'acte, puisqu'elle peut, si elle veut, l'interrompre, aussi bien qu'elle pouvait ne pas le commencer. Comme la faculté libre est le principe de l'acte, la liberté est *antécédente* logiquement.

Il n'y a donc là aucune contradiction, ni évidente ni cachée. L'acte est nécessaire comme il est nécessaire qu'une chose soit quand on la suppose être. Il est libre parce qu'il est fait librement.

Je ne sais si le savant professeur trouvera cette réponse claire, précise et intelligible ; je le pense pourtant. Mais je devine qu'il ne la trouvera pas péremptoire, et que, changeant le terrain, il m'objectera que la nécessité vient de la grâce efficace entendue au sens thomiste et que cette nécessité

est contraire à la liberté. S'il le fait, je lui prouverai que la liberté est tout aussi compromise dans le système moliniste : ce ne sera qu'un argument *ad hominem*. Même dans le système moliniste, si l'on ne veut contredire la doctrine de l'Eglise, il faut en venir à ce point que la première et plus fondamentale différence, entre celui qui fait le bien et celui qui ne le fait pas, est la volonté de Dieu : *Quis est qui te discernit ?*

Le thomiste va droit au but avec la grâce efficace par elle-même. Le moliniste prend un long circuit dont le point de départ est la science moyenne, la connaissance des *futuribles*, et dont le point d'arrivée est que Dieu a prévu et voulu l'acte bon dans tel cas déterminé, tandis qu'il ne l'a ni prévu ni voulu dans tel autre cas semblable.

Et quand Dieu a ainsi prévu et voulu un acte bon, il est nécessaire que l'acte arrive, absolument comme il est nécessaire que l'acte bon soit produit quand Dieu donne la grâce efficace.

Le moliniste dira que Dieu prévoit et veut comme libre cet acte bon qui nécessairement arrivera. Le thomiste dira de son côté que Dieu fait produire librement l'acte pour lequel il accorde la grâce efficace. Les réponses se valent : elles sont d'ailleurs excellentes l'une et l'autre.

L'auteur n'ose pas appliquer jusqu'au bout au thomisme la comparaison de la locomotive mise en avant par l'interrogateur.

Il me semble, au contraire, qu'elle s'y applique parfaitement. Il y a plus de trente ans, je disais déjà dans mes cours : la prémotion physique, c'est le coup de pouce qui fait tout marcher. Disons d'abord ce qu'il en est de la locomotive :

1° La locomotive chauffée a-t-elle en elle la force nécessaire pour *pouvoir* faire son trajet ? Oui.

2° Si le mécanicien ne donne pas l'impulsion, fera-t-elle son trajet ? Non.

3° L'impulsion étant donnée, est-ce elle ou la force enfermée dans la machine qui fera le trajet ? Non.

4° Si l'impulsion n'est pas donnée, la locomotive a-t-elle tout ce qui est nécessaire non seulement pour *pouvoir* marcher (c'est accordé) mais pour marcher de fait ? Non. La preuve en elle qu'elle ne marchera jamais; elle n'a donc pas tout ce qui est nécessaire pour marcher.

5° L'impulsion donnée, peut-elle ne pas marcher ? Non.

6° Peut-elle se donner l'impulsion ? Non.

Faisons l'application à la prémotion physique :

1° L'homme, avec la grâce suffisante, a-t-il la force nécessaire pour *pouvoir* agir ? Oui.

2° Si la prémotion n'est pas donnée agira-t-il jamais ? Non.

3° La prémotion donnée, est-ce elle ou la grâce suffisante qui produit l'acte ? Non; volontiers, j'accorde cela aux thomistes.

4° Si elle n'est pas donnée, l'homme a-t-il tout ce qui est nécessaire non seulement pour pouvoir agir, mais pour agir de fait ? Non. La preuve en est qu'il n'a jamais agi sans la prémotion; donc, sans la prémotion, il n'a pas tout ce qui est nécessaire pour *agir de fait*, et ce que Dieu demande, attend de nous, ce n'est pas de *pouvoir* agir, mais d'*agir* en fait.

5° La prémotion donnée, peut-il ne pas agir ? Non; l'auteur dit qu'il ne peut ne point coopérer et nous allons entendre Bânez dire qu'il répugne qu'il n'agisse pas.

6° L'homme qui n'a pas la prémotion peut-il se la donner, faire quelque chose pour l'obtenir de Dieu ? Non ; il lui faudrait pour cela une première prémotion.

Vous le voyez, Monsieur le Rédacteur, l'application est parfaite, de point en point. Il n'y a qu'une différence : pour la locomotive, tout est mécanique, pour l'homme spontané et volontaire, mais inutile de chercher la liberté proprement dite, elle n'est pas plus d'un côté que de l'autre.

Si l'auteur ne pousse pas jusqu'au bout l'application au thomisme de la comparaison de la locomotive, ce n'est aucunement par défaut de hardiesse et parce qu'il n'ose pas. C'est par souci de l'exactitude et parce que cette comparaison cloche comme toute autre. Ainsi l'a-t-il expliqué dans son article du 26 avril.

Le professeur émérite reprend la même comparaison pour son compte. Trente années de réflexion l'ont limée dans son esprit. Il en joue très ingénieusement. Mais il y a plus d'un rapport défectueux dans son intéressant parallèle.

Examinons-en question par question les deux parties.

La locomotive : 1re Question bien posée ; réponse exacte.

2e Question : Le mot d'*impulsion* n'est pas exact. Le mécanicien ne fait qu'enlever l'obstacle ; il ne donne pas l'impulsion positive. Sous le bénéfice de cette rectification, réponse exacte.

3e Question bien posée, mais réponse amphibologique : il semble que le *non* réponde au premier membre et que le second membre aurait pour sa réponse *oui*. S'il en est ainsi, réponse exacte.

4e Question bien posée, mal résolue. La machine a tout ce qu'il faut, non seulement pour *pouvoir* marcher, mais encore pour *marcher* de fait. Ce qui fait qu'elle ne marche pas et ne marchera jamais sans le mécanicien, c'est l'obstacle intérieur qui s'oppose au jeu de la vapeur. Enlever cet obstacle n'est pas donner quoi que ce soit à la machine. Elle n'a rien de plus après qu'auparavant.

5e Question bien posée, exactement résolue, mais incomplètement. La réponse, pour être complète, devrait dire que la locomotive, étant donnée l'impulsion, ne peut pas ne pas marcher, parce que la force qui agit dans la locomotive est une force aveugle et nécessaire. La vapeur est de ces agents que saint Thomas appelle *agentia per naturam*, lesquels agissent par nécessité. Si la locomotive était *agens per voluntatem* et douée de liberté, même la vapeur délivrée de l'obstacle, elle pourrait ne pas marcher.

6e Question : Si l'impulsion signifie le premier mouvement, la réponse est fausse : car l'obstacle enlevé, c'est la locomotive qui se donne le mouvement. Pour que la réponse soit juste, il faut, soit ôter de la question l'*impulsion*, soit l'interpréter dans le sens d'enlèvement d'obstacle.

Ainsi donc, le premier terme de la comparaison contient plus d'une inexactitude. L'application nous en révèlera d'autres.

La prémotion physique : 1re Question : réponse exacte ; application juste.

2e Question : réponse exacte. Mais entre l'action du mécanicien et la prémotion physique il y a une différence capitale. Le mécanicien ne communique à la locomotive aucune force nouvelle. Il ne fait qu'enlever un obstacle. La prémotion physique ajoute à l'être de la grâce suffisante un être nouveau, une activité nouvelle : *comparatio claudicat.*

3e Question : L'amphibologie de la réponse étant calquée sur celle de la question correspondante de la première série, il semble qu'on doive dégager de la même manière le sens de la réponse. Le *non* s'appliquant au premier membre de la disjonctive et le *oui* au second, la réponse est celle-ci : ce n'est pas la prémotion donnée, mais la grâce suffisante qui produit l'acte. Or cette réponse est fausse, parce que ce n'est pas l'une des deux grâces seules qui fait produire l'acte, à l'exclusion de l'autre ; ce sont les deux grâces réunies, l'une donnant le pouvoir, l'autre y ajoutant le faire, Ici encore, *comparatio claudicat.*

4e Question : La réponse négative est exacte, mais en désaccord avec la réponse affirmative qu'aurait dû recevoir la question correspondante de la 1re série. Cette fois encore *comparatio claudicat.*

La dernière phrase ajoutée, on ne sait trop comment, à la réponse, savoir que « Dieu attend de nous, non pas de *pouvoir* agir, mais d'*agir* en fait, » est implicitement une objection contre les thomistes, la fameuse objection de la grâce suffisante qui n'est pas suffisante. Comme cette objection n'a aucune liaison nécessaire avec la comparaison que nous suivons, il nous faut la réserver pour une meilleure circonstance.

5e Question : réponse exacte. La prémotion étant donnée en fait, et conséquemment reçue, il répugne que l'homme n'agisse pas. Mais la raison pour laquelle cela répugne n'est pas la même que celle pour laquelle la locomotive ne peut pas ne pas marcher. La locomotive subit la loi de sa nature qui est la nécessité aveugle. L'homme ne subit que l'efficacité de la grâce qui lui laisse sa liberté entière conformément à sa nature d'*agens per voluntatem.* De nouveau *comparatio claudicat.*

6e Question : Il est vrai que l'homme ne peut se donner la prémotion ; et, en cela, il diffère de la locomotive : *comparatio claudicat.* Mais il n'est pas inutile de faire remarquer qu'il peut s'en priver, simplement en refusant de la recevoir, quand même l'acte serait déjà commencé, ce qui suffit pour établir qu'il reste libre jusque sous l'influence de la prémotion. La locomotive n'a pas la faculté de s'arrêter : nouvelle différence : *comparatio claudicat.*

On voit que l'application est très imparfaite, et cela, en grande partie, à cause de la différence assurément très grave que signale l'illustre professeur, mais dont il n'a tenu aucun compte dans ses questions. A supposer donc qu'une comparaison puisse prouver quelque chose, sa thèse que la prémotion détruit le libre arbitre serait loin d'être établie par sa locomotive. Mais nous tenons à répéter ce que nous avons déjà dit dans notre article du 26 avril, savoir que les comparaisons qui sont très utiles pour aider à saisir les choses, sont absolument nulles comme preuves ; et encore, que toute comparaison peut s'adapter à quelque système que ce soit, à la condition qu'on n'accepte que ce qui répond à l'idée et qu'on rejette le reste, en vertu de l'axiome : *omnis comparatio claudicat.*

Pourquoi donc est-on thomiste ? Quels sont les puissants arguments qui militent en faveur de ce système ? Pour beaucoup, le grand argument, peut-être le seul, c'est que telle serait *ipsissima Sti Thomæ doctrina ;* cela se dit, s'affirme, n'a même pas besoin d'être prouvé, et en effet, on l'affirme beaucoup plus qu'on ne le prouve. Je n'accepte pas ces affirmations hautaines ou de convention, je veux des preuves ; eh bien ! je le dis avec une égale sincérité et tranquillité, il ne m'est nullement prouvé que saint Thomas soit thomiste. Comparons le système thomiste avec la doctrine de saint Thomas, et cela, non par des arguments plus ou moins habiles, mais par des textes. Je me restreins à un seul point, la manière d'entendre la liberté.

Rien de plus connu que le 4e can. de la sess. 6e du concile de Trente qui définit que l'homme mu et excité par la grâce peut *dissentir*, et il s'agit de la grâce efficace, puisque le concile parle de la grâce à laquelle l'homme coopère.

Voici comment Bânez, à mon sens le vrai fondateur du système, entend ce texte : « Cum hoc stat tamen in veritate quod hæc copulativa sit impossibilis, Deus tali auxilio excitat et movet liberum arbitrium hominis et liberum arbitrium hominis non consentit Deo sic excitanti et moventi, hoc enim contradictionem implicat. 2a, 2ae, q. 10, art. 1, docum. 3. » Son disciple Alvarez, « de auxiliis gratiæ, disp. 94, » dit la même chose en d'autres termes ; bien d'autres encore. Le concile dit que l'homme peut *dissentir*, ne pas consentir, Bânez dit que cela implique contradiction.

Je défie que l'on trouve dans les ouvrages de saint Thomas quelque chose de semblable, soit pour les mots, soit pour le sens.

S'il est un point admis par les soi-disant thomistes, c'est que Dieu prévient et prédétermine la volonté qui ne peut se déterminer par elle-même ; est-ce vraiment la doctrine de saint Thomas ? Les mots *præmovere, præmotio, prædeterminare, prædeterminatio,* ne se trouvent pas dans ses ouvrages ; c'est bien étonnant. Comment ? Le grand docteur, si maître de sa pensée et de sa parole, n'aurait pas trouvé les termes propres à exprimer ce qui, au dire de ses prétendus disciples, est le fond même de sa doctrine ? qui le croira ?

Mais il y a plus, saint Thomas nie formellement que Dieu prédétermine ou détermine la volonté.

« Dicendum quod, cum voluntas sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis ; nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum. (Q. 3, de malo, art. 3, ad 5m). (Dicendum quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quæ eis subsunt et hæc sunt illa quæ per ipsam determinantur ; non potest autem in opposita eorum quæ ei sunt ab alio determinata, et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. Potest autem in oppositum eorum quæ ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quæ ordinantur ad finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet. (In 4, d. 49, q. 1, art. 3, ad 1m). Ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate

exeat in hunc actum vel alium, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. » (In 2, d. 39,q. 1, art. 1). Sous cet *ab alio* est compris Dieu lui-même, saint Thomas n'ignorait pas que seul il peut déterminer la volonté, les créatures n'ont pas d'action immédiate sur elle. « Liberum arbitrium non invenitur in illis agentibus quorum actiones non determinantur ab aliis ipsis agentibus, sed ab aliis quibusdam causis prioribus. (In 2, d. 25, q. unica, art. 1). Non enim esset homo liberi arbitrii nisi ad eum determinatio sui pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc vel illud. (In 2, d. 28, q. unica, art. 1). Ratio culpæ in actu difformi est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus ; hoc autem est in homine secundum illam potentiam quæ ad plura se habet, nec ac aliquid eorum determinatur nisi ex seipsa, quod tantum voluntati convenit. » (In 2, d. 39, q. 1. art. 2.) J'ai encore d'autres textes sous les yeux, mais c'en est assez.

Avant de dire : « Nous préférons, et de beaucoup, l'opinion thomiste, » il faudrait, ce me semble, expliquer comment ces paroles du docteur angélique s'accordent avec la prédétermination physique, laquelle, étant posée, il répugne que l'action n'ait pas lieu. Je n'ai aucun souvenir de les avoir vues citées, ni surtout expliquées par les auteurs thomistes, et j'en ai lu un assez bon nombre. Il faudrait répondre aux objections que j'ai soulevées plus haut au sujet de la liberté dans le système thomiste. Il faudrait enfin dire une bonne fois comment un acte qui ne peut ne pas être posé est cependant libre, mais clairement, nettement ; en matière si grave on ne peut se contenter de mots.

Ce n'est pas assez de dire et redire : Saint Thomas est pour nous, il faudrait le prouver. Une erreur ou une illusion des thomistes est celle-ci : partout où ils voient dans saint Thomas que Dieu *meut* la créature, ils concluent aussitôt que Dieu prémeut et prédétermine physiquement (encore que ces expressions ne se trouvent pas dans saint Thomas) ; Dieu meut la créature selon l'axiome : « Ens in potentia non potest reduci in actum... » et cela par l'acte indélibéré, mais il ne prédétermine pas à l'acte délibéré, au fond, *physice*, le même que l'acte indélibéré.

Pourquoi est-on thomiste ? — C'est 1º parce qu'on est libre d'adopter une opinion qui n'est pas condamnée par l'Eglise ; 2º parce que le système thomiste semble appuyé de meilleures raisons que le molinisme ; 3º parce que le molinisme qui, à la surface paraît mieux sauvegarder la liberté et mieux expliquer la *concorde* ou le *concours* de l'action infaillible de Dieu et de l'action entièrement libre de la créature, laisse subsister au fond toutes les difficultés qu'il reproche au thomisme de ne pas résoudre.

Si d'ailleurs le molinisme expliquait assez bien les choses pour qu'il ne parût subsister aucun mystère, ce serait la preuve la plus certaine qu'il est faux et que ses partisans sont dans l'illusion. Car, ne connaissant intuitivement et par essence aucun des deux termes qu'il s'agit d'accorder, Dieu et l'homme, il faut nécessairement que nous n'ayons pas l'intuition de leurs rapports. Il nous restera toujours quelque obscurité que les meilleures explications ne suffiront pas à dissiper.

Mais comment est-on thomiste ? — De telle manière qu'on accepte du molinisme tout ce qui peut se concilier avec le thomisme : et il y a quantité de choses molinistes qui sont dans ce cas. Puisque l'occasion s'en présente, nous en citerons une des plus intéressantes.

On sait que thomistes et molinistes ne sont guère moins divisés au sujet de la prédestination à la gloire qu'au sujet de la grâce efficace. Les thomistes affirment la prédestination à la gloire *ante merita* ; les molinistes *post prævisa merita*. Après une longue étude de la question, nous avons fini par reconnaître qu'ils ont raison les uns et les autres : les thomistes, dans l'ordre d'intention ; les molinistes, dans l'ordre d'exécution : deux ordres qui se répondent exactement l'un à l'autre, mais à l'inverse, l'un commençant par où l'autre finit. Et ainsi, pour avoir la vérité complète, il faut *nécessairement* réunir les deux assertions qui, sans la détermination de l'ordre dans lequel chacune est vraie, paraissent aussi contradictoires que possible. Et, chose assez intéressante, après un long voyage à travers les théologiens au cours duquel cette manière d'unir les deux systèmes nous avait apparu entièrement sûre, nous eûmes le plaisir de la trouver enseignée par saint Thomas lui-même qui est à la fois thomiste et moliniste sur ce point.

Quand saint Thomas n'existerait pas, on serait thomiste en matière de grâce dans la mesure et pour les raisons dites plus haut.

Mais on serait certainement heureux d'avoir pour appui son autorité bien constatée, comme on serait fortement incliné à embrasser le système opposé s'il était certainement celui de saint Thomas.

Quand on cherche de quel côté est saint Thomas en matière de grâce efficace, il ne faut pas supposer qu'il ait dû employer des expressions qui n'auraient point encore été usitées, ou accorder à des expressions déjà connues le sens que la controverse leur a fait donner depuis. Il ne faut pas non plus lui demander un jugement sur une cause qui n'avait pas encore été débattue.

L'illustre religieux nous fait toute une thèse pour établir que saint Thomas nie formellement que Dieu prédétermine ou détermine la volonté.

Dans tous les textes qu'il cite, saint Thomas ne parle pas de Dieu, explicitement du moins. Si l'absence des expressions *prémouvoir* et *prédéterminer* prouvait que saint Thomas nie la prémotion et la prédétermination, l'absence de Dieu dans tous ces textes prouverait davantage qu'il ne s'agit pas de Dieu. Mais nous tenons que cet argument négatif, ainsi que tous les autres du même genre, ne prouve absolument rien par lui-même. Que fait l'absence du mot si la chose existe ?

Saint Thomas ne nomme ni la prémotion physique, ni la prédétermination ; mais il enseigne la chose elle-même en plusieurs passages de ses œuvres, et d'ailleurs cette doctrine cadre parfaitement avec ses principes sur la causalité divine et sur la manière dont les causes secondes passent de la puissance à l'acte. Nous ne voulons pas ici en faire la démonstration. Nous nous contenterons de répondre aux arguments de notre savant moliniste.

Pour que notre réponse soit bien comprise, il nous faut la faire précéder de quelques remarques.

Saint Thomas distingue deux espèces d'agents : l'agent soumis à l'aveugle nécessité, déterminé *ad unum*, l'*agens per naturam ;* et l'agent libre, l'agent raisonnable ou intelligent, l'*agens per voluntatem*. Le premier est tellement déterminé par sa propre nature, *per naturam*, qu'il ne peut faire autre chose que ce à quoi il est déterminé, *determinatur ad unum*. Le second au contraire est, par sa nature, indéterminé à vouloir un bien plutôt qu'un autre , mais entre les différents biens que lui montre son intelligence, sa volonté peut choisir, et, en choisissant, elle se détermine elle-même, *agens per voluntatem*.

Chaque agent, pour passer de la puissance à l'acte, a besoin, d'après saint Thomas, d'y être mu par un être déjà en acte. C'est un point incontestable de la doctrine de saint Thomas. De là il résulte que ni l'agent aveugle, ni l'agent raisonnable ne peuvent produire leur acte sans y être mus par Dieu, cause première et universelle de tout ce qui est. La conclusion que nous voulons tirer de là, c'est qu'il ne suffit pas de trouver dans saint Thomas que la créature raisonnable se détermine elle-même pour en conclure que Dieu n'est pour rien dans sa détermination.

Ces remarques préliminaires comprises et admises, voici ce que nous répondons aux textes cités par notre éminent contradicteur :

Saint Thomas nie que la volonté soit déterminée par une autre cause qu'elle-même : pour exclure toute nécessité interne ou externe qui la déterminerait *ad unum : je l'accorde;* pour exclure toute action de Dieu la mouvant et la déterminant en lui laissant, ou mieux encore en mettant en acte sa liberté, c'est-à-dire son intelligence, pour qu'elle voie les divers objets qui s'offrent à elle, et sa volonté pour qu'elle choisisse entre eux celui qu'elle voudra rechercher : *je le nie*, conformément à ce qui a été dit plus haut. — Si l'action de Dieu n'est pas exclue des déterminations de la volonté, les textes cités ne peuvent prouver contre la prémotion physique et contre la prédétermination, pas plus qu'ils ne prouvent contre l'efficacité des moyens par lesquels, dans le système moliniste, Dieu obtient infailliblement le consentement de la volonté.

Ayant suffisamment répondu plus haut à la fameuse objection, que la nécessité résultant de ce que la grâce efficace a été donnée et reçue contredit la liberté, nous n'avons pas à y revenir.

Enfin un fort préjugé contre le thomisme : il ne peut être prêché devant le peuple, surtout si, à la prédétermination, on ajoute la prédestination *ante prœvisa merita ;* ce serait jeter les âmes dans le désespoir. Je ne sais en quelle année le P. Lacordaire prêcha à Strasbourg ; tout ce qu'il y avait là de jésuites put l'entendre, et le R. P. fut invité à diner à la maison ; pendant la récréation, quelqu'un lui dit : — Mon R. Père, dans votre sermon de ce matin, vous avez laissé votre système thomiste et vous vous êtes fait moliniste ; — Oh ! répondit-il, notre système est bon pour s'exercer dans l'école, mais en chaire, il faut être moliniste. Je tiens de deux témoins oculaires et auriculaires cette parole qui en vaut bien une autre. A Notre-Dame, Lacordaire a été moliniste. Et saint Thomas aurait enseigné une doctrine, et combien ses ramifications sont étendues ! une doctrine qui ne peut être prêchée au peuple ? Jamais je ne le croirai.

Le préjugé n'est pas très concluant par lui-même. Pour valoir, il faudrait qu'il fût conforme à la vérité. S'il est mal fondé, il ne prouve rien, sinon que certaines vérités sont difficiles à prêcher. L'efficacité par elle-même de la grâce efficace n'est pas seule dans ce cas. Ce n'est pas d'elle seule, quoique ce soit d'elle en grande partie, que l'apôtre saint Paul a dit : *O altitudo !*

On n'a pas souvent à traiter devant les fidèles la question même de l'efficacité de la grâce ; on a plus souvent à parler de la prédestination à la gloire. Quand on doit traiter ces sujets, il faut évidemment préparer avec soin sa matière, et, puisque le sujet, dans l'un et l'autre système, présente des difficultés et des dangers, il faut présenter la vérité de telle sorte qu'on évite de scandaliser quand on doit instruire.

Comme les deux opinions sont libres dans l'Eglise, on peut suivre celle que l'on voudra dans l'exposition de la doctrine, en évitant toutefois de donner comme de foi, ou même comme incontestable, ce qui reste librement discuté.

Le thomiste qui possèdera bien son sujet saura le présenter de telle manière que rien ne heurte l'esprit de ses auditeurs. Ainsi, qu'il ait bien établi que tout l'être de nos actes vient de la cause première, l'auditeur suffisamment intelligent ne sera pas choqué de l'entendre affirmer que même ce qu'il y a de bon dans l'acte par lequel nous usons de notre liberté pour choisir entre plusieurs biens vient de Dieu, et que, même en cela, conformément au mot de saint Paul, nous n'avons rien que nous n'ayons reçu. Les mots de prémotion, prédétermination, aussi bien que ceux de science moyenne, de secours congru, sont bons pour l'école et pour les discussions théologiques ; ils ne peuvent être employés avec des auditeurs qui ne sont pas familiarisés avec la langue théologique. On ne prêche pas en anglais à des gens qui ne connaissent que le français. Mais les notions peuvent être présentées de telle sorte qu'elles ne surpassent pas la portée et satisfassent l'esprit des simples fidèles. C'est à cela qu'il faut viser, quelque système que l'on adopte.

Telle est notre première réponse à la difficulté. En voici une seconde.

Si le thomisme est, par certains côtés, difficile à prêcher, le molinisme ne l'est pas moins par d'autres. Ainsi en est-il de la prédestination. La prédestination *inadequate* à la gloire, *post prœvisa merita*, est plus facile à présenter que la même prédestination *ante prœvisa merita*. Mais les difficultés qu'offre cette dernière se retrouvent tout entières dans la prédestination *adéquate* à la grâce et à la gloire, telle que l'Eglise l'enseigne comme

de foi, savoir que la prédestination à la grâce et à la gloire est absolument gratuite. Si l'on traite le sujet, il faut bien pour celle-là résoudre les difficultés de la prédestination *ante prœvisa merita*. — Pour la grâce efficace, il n'y a guère plus de difficulté à faire accepter la grâce efficace par elle-même, qu'à expliquer, dans le système moliniste, comment Dieu qui sait parfaitement par quels secours accordés il amènerait infailliblement toutes les âmes à bien agir, ne confère ce secours qu'à quelques-unes, laissant les autres privées de grâces qui les auraient fait bien agir. Dans une matière aussi profonde et mystérieuse qu'est l'économie de la prédestination et de la grâce, si l'on veut être exact et aller suffisamment au fond des choses, on doit toujours aboutir à une difficulté qui ne se résoudra que par ce mot : Ainsi Dieu l'a voulu : *Sic fuit placitum ante te*, ou par cet autre : *O altitudo*. C'est une nécessité contre laquelle se débattraient en vain les molinistes aussi bien que les thomistes.

Ajoutons, comme troisième réponse, que rien, à notre avis, n'oblige un prédicateur à se placer exclusivement sur le terrain d'un système à l'exclusion de l'autre; non seulement parce que, les deux systèmes étant libres, on peut, à la rigueur, passer de l'un à l'autre selon qu'on le trouvera plus utile pour l'édification, mais encore parce que, sur bien des points, sinon sur tous ceux qui sont vraiment importants, thomisme et molinisme sont les deux faces d'une même vérité. Nous l'avons déjà dit et montré en peu de mots pour la prédestination inadéquate à la gloire. Il en est en grande partie de même pour l'efficacité de la grâce. Rien absolument n'oblige les thomistes à ne pas accepter tout ce que les molinistes admettent de positif sur la manière dont la grâce agit sur l'esprit de l'homme pour l'amener par des voies aussi douces que sûres à faire le bien. Ils peuvent être jusque-là molinistes en même temps que thomistes.

Ce serait une étude curieuse et non sans utilité de relever tous les points sur lesquels les deux systèmes peuvent s'accorder. En se tenant dans ces limites, on aurait de quoi instruire et édifier largement les fidèles. S'il restait encore quelques questions sur lesquelles il y eût affirmation et négation sous le même rapport, on pourrait en laisser la discussion aux écoles. On ne peut pas porter à la chaire toutes les vérités théologiques incontestables ; à plus forte raison ne faut-il pas y porter les controverses aussi ardues que celles qui divisent les thomistes et les molinistes.

Molina père du libéralisme moderne ! Cette idée n'est pas tout à fait neuve, elle a été mise au jour en 1874. A l'occasion du sixième centenaire de saint Thomas, un dominicain allemand écrivit en latin une brochure sur la doctrine du grand maître ; parlant de saint Thomas et de prémotion, il ne pouvait se dispenser de faire un retour contre Molina, et dans le dessein, je pense, de montrer combien sa doctrine est dangereuse, il l'accusa d'être le père du libéralisme moderne.

A quel titre, on se le demande. Quel rapport y a-t-il entre la liberté ou le pouvoir intrinsèque, physique, de faire ou de ne pas faire une chose, et la liberté extrinsèque, la liberté d'indépendance qui n'est au fond qu'une exemption d'obligation ? C'est bien le cas de dire qu'on fait *transitum de genere ad genus*. Au fond, que veut et que demande le libéralisme ? Ce n'est pas l'exemption de la contrainte extérieure en elle-même, comme si cette contrainte pouvait atteindre la volonté, mais l'exemption de la contrainte comme entraînant une obligation. L'exemption de l'obligation, voilà ce que veut le libéralisme. En d'autres termes, la liberté extrinsèque ou le droit de faire une chose ou de n'en pas faire une autre, voilà le libéralisme. Y a-t-il rien de semblable dans le système de Molina ? De ce qu'on peut poser l'acte ou ne pas le poser, en conclut-il qu'il n'y a pas d'obligation de le poser ? On croit rêver, quand on voit des rapprochements si disparates.

Votre digne archiprêtre, avant de lancer sa boutade et de conclure que thomistes et molinistes sont inconséquents, aurait dû être averti par les faits mêmes qu'il n'y a aucune liaison entre les systèmes thomiste et moliniste et les systèmes d'autorité et de liberté. Un homme peut être inconséquent, mais une pléiade, une école entière !

Nous ne reviendrons pas sur les rapprochements qu'on peut faire entre la doctrine de Molina et celle du libéralisme. Si fondés qu'ils soient, ils ne suffisent certainement pas à prouver que Molina soit le *père du libéralisme moderne*, chose que d'ailleurs nous n'avons pas affirmée. Les ressemblances ne constituent qu'une parenté plus ou moins éloignée dont nous n'avons pas constaté le degré ; ils n'accusent pas nécessairement la paternité.

Mais l'éminent religieux nous permettra de lui faire remarquer que sa conception du libéralisme est incomplète et conséquemment inexacte. Sans doute, le libéralisme veut l'exemption d'obligation ; mais ce n'est point en toutes choses. Là où il admet l'obligation, et en toutes choses universellement, il repousse la contrainte, la contrainte extérieure, comme contraire à la liberté, et par là il a une affinité visible avec le molinisme, ainsi que nous l'avons montré. (*Ami du Clergé*, 1894, n° 23, p. 361.)

Comment l'ancien et très distingué professeur pourrait-il établir logiquement que chaque membre d'une pléiade pouvant être inconséquent, la pléiade entière ne saurait l'être, étant donné surtout que la pléiade fait école ?

Mais, pour créer des rapprochements, n'avons-nous pas faussé un point important de la doctrine de Molina ? Plusieurs lettres nous ont apporté la même observation que formule le passage qu'on va lire.

Votre auteur dit en parlant de Molina : « Pour les molinistes, Dieu ayant muni l'homme du secours suffisant, assiste en pur spectateur à la détermination et à l'acte de l'homme. » Evidemment l'auteur, ou n'a pas lu Molina, ou a oublié ce qu'il avait lu. Voici en effet ce que dit Molina :

« Illud addiderim, nostram sententiam esse nullum omnino dari, non solum actum, sed neque rationem formalem actus nostri liberi arbitrii ex iis qui ad credendum, sperandum, diligendum ac pœnitendum ut ad salutem oportet, et denique ex iis qui ad justificationem tanquam dispositiones commensuratæ proximæ vel re-

motæ sunt necessarii, qui a solo libero arbitrio eliciantur, elicive possint, sed ad omnem talem actum, ad omnemque rationem formalem illius concurrere principaliter Deum, influereque et cooperari per auxilia gratiæ; ex ejusmodique influxu tam eos quam formales rationes eorum habere quod supernaturales sint, et quod in suo ordine et gradu proxime vel remote disponant commensurate ad justificationem. » Disp. 12, in art. XIII, q. 14.

Dieu concourt principalement à tout, influe sur tout, coopère à tout, et l'on écrit : « Dieu assiste en pur spectateur. » Phrase à effet. Oui, Dieu fait tout, excepté prédéterminer au sens thomiste, ce qui serait la mort de la liberté.

Pauvre P. Molina, que ne lui a-t-on pas fait dire à quoi il n'avait jamais pensé ? Et que son système est mal connu ! Combien en France de professeurs de théologie qui aient lu son livre ? Parmi les deux cents jeunes abbés et plus que j'ai eus comme auditeurs à Paris, beaucoup avaient entendu parler plus ou moins de thomisme et de molinisme dans leur séminaire. Mais avec quelle exactitude et vérité ! Aussi quel n'était pas leur étonnement, leur stupéfaction, quand je leur exposais les deux systèmes, non plus par des affirmations et des phrases toutes faites, mais d'après les textes mêmes des auteurs ! Ils n'en revenaient pas, c'est bien le cas de le dire.

Oui, on est thomiste parce qu'il est entendu que c'est la doctrine de saint Thomas; quant à vérifier, c'est autre chose. Hé non ! la prémotion, la prédétermination physique, la prédestination *ante prævisa merita* ne sont pas de saint Thomas, mais de Bânez d'abord, et ensuite de ses disciples. On s'en convaincra si l'on veut étudier les textes avec calme, sans préjugés, en s'en tenant à la lettre et au sens naturel des mots.

Notre phrase à effet, détachée du contexte et présentée sans les explications qu'elle en reçoit, serait effectivement susceptible du sens faux qu'on lui prête. Mais il faut bien remarquer que nous supposons l'homme pourvu de la grâce suffisante, opérant avec elle, par conséquent avec le secours de Dieu. De là il résulte nécessairement que l'acte procède de l'influence divine aussi bien que de la liberté humaine. Mais ce que nous avons affirmé d'après Molina, c'est que Dieu n'accorde rien de plus à l'homme que cette grâce suffisante avec laquelle il peut également agir ou ne pas agir. Si donc il arrive que l'homme agisse, Dieu ne lui aura pas conféré plus de grâce que s'il n'avait pas agi : l'homme opère avec la même grâce qu'il possédait avant d'agir et qu'il n'aurait pas moins eue s'il n'avait pas agi.

Le passage cité de Molina ne dit pas autre chose que nous. Conformément à la doctrine catholique définie contre les Pélagiens et les Sémipélagiens il enseigne que nul acte salutaire n'est de l'homme seul, mais de l'homme et de la grâce. Et, dans son système, conséquent avec lui-même, il entend que la détermination bonne de la volonté n'exige de Dieu aucune autre grâce que la grâce suffisante avec laquelle l'homme peut agir ou ne pas agir.

C'est là ce que nous avons exprimé en disant que « Dieu, *ayant muni l'homme du secours suffisant*, assiste en pur spectateur à sa détermination et à son acte. » Pour que cette manière de rendre la pensée de Molina lui fût contraire, il faudrait que nous eussions dit ou entendu que Dieu, après avoir donné la grâce suffisante, la retire au moment de poser l'acte. Nous ne l'avons pas dit, ni entendu.

Mais l'expression de « pur spectateur » ne dépasse-t-elle pas la pensée ? Dieu est-il *pur spectateur* quand il agit ? — Nous ne voyons pas que l'expression soit inexacte. Supposons que deux hommes soient engagés dans une même difficulté pour le salut et qu'ils aient à produire le même acte, Dieu leur accorde la même grâce suffisante qui les met relativement sur le pied d'une égalité parfaite quant à la possibilité d'agir. L'un agit effectivement; l'autre n'agit pas. Qu'a fait Dieu pour celui qui agit, qu'il n'ait fait également pour celui qui n'agit pas ? Rien : autrement on tomberait dans le thomisme et dans la grâce efficace par elle-même. Si, entre l'instant de raison qui nous montre l'un et l'autre agent pourvus de la grâce suffisante, et celui où nous voyons l'un agir et l'autre ne pas agir, nous ne devons assigner à Dieu aucune action nouvelle, pourquoi ne pourrions-nous pas dire qu'il assiste *en pur spectateur* à la lutte, attendant que chaque agent prenne sa détermination ?

Il est vrai que celui qui agit conformément au mouvement de la grâce suffisante et avec son secours, utilise le don que Dieu lui a fait, tandis que l'autre l'a inutilement reçu; mais toute la différence se trouve du côté des agents, Dieu n'ayant rien fait de plus pour l'un que pour l'autre. N'est-il pas juste de dire qu'il assiste *en pur spectateur* ?

Si cette expression pouvait être fausse, ce serait parce qu'elle présenterait Dieu comme se désintéressant de la lutte, ce qui n'est pas. Il n'est pas indifférent à Dieu que l'homme fasse ou ne fasse pas ce qui est nécessaire au salut. Mais « pur spectateur » ne signifie pas *spectateur désintéressé.* Cette expression ne signifie que spectateur *n'intervenant pas efficacement.* Or, ayant donné la grâce suffisante, Dieu n'intervient plus efficacement.

Nous ne ferons aucune difficulté de reconnaître que, pour parler exactement et avec toute certitude du sentiment d'un auteur, il faut l'avoir lu et encore l'avoir compris, à moins qu'on n'ait eu la bonne fortune de tomber sur un rapporteur fidèle qui l'ait lui-même bien lu, exactement compris et exactement reproduit.

Dans la controverse présente, thomistes et molinistes se font parfois réciproquement des reproches qui ne sont pas fondés.

Il est bon de vérifier les textes et de n'en pas croire un moliniste sur le compte d'un thomiste et réciproquement. Il ne faut pas non plus tenir toujours pour bien cités les textes que chacun apporte à l'appui de son sentiment. Le contrôle est nécessaire.

Cette vérification pourra conduire à des résultats très intéressants, comme celui que nous avons signalé plus haut, savoir que saint Thomas enseigne à la fois, mais à deux points de vue différents, la prédestination inadéquate à la

gloire *ante* et *post prævisa merita* : ce qui donne raison à Bannez sans contredire Molina et à Molina sans contredire Bannez.

Il faut mettre fin à ces pages trop nombreuses, vous me pardonnerez ; on parle facilement trop de ce que l'on a longtemps étudié et discuté. Si vous vouliez, Monsieur le Rédacteur, me faire un vrai plaisir, ce serait de traiter la question de Molina, mais en elle-même, abstraction de toute relation ou opposition avec n'importe qu'elle autre doctrine. Qu'a dit Molina? Tout se ramène à deux points, la science des futuribles et l'efficacité de la grâce. Faites-le donc, je prévois que j'aurai encore quelques observations à vous adresser.

Nous comprenons et nous partageons le zèle du professeur émérite pour les questions théologiques. A l'occasion nous ne manquerons pas de traiter celles qui nous paraîtront réunir l'intérêt et l'utilité. L'exposé de la doctrine de Molina pourrait bien un jour nous tenter ; mais il nous serait bien difficile de faire cette étude sans comparer cette doctrine à la doctrine thomiste et au congruisme, système issu du molinisme, mais s'en écartant d'une manière assez notable. C'est par la comparaison que l'on peut faire ressortir d'une manière plus claire le véritable sens de chaque doctrine. Il ne serait pas difficile de reproduire l'idée de Molina, lui-même s'étant exprimé avec une grande clarté dans son ouvrage *De Concordia*. Mais nous pensons que cet exposé n'aurait d'intérêt que pour un petit nombre de lecteurs.

Nous sera-t-il permis en terminant d'exprimer notre étonnement de voir que de nos jours les théologiens de la société de Jésus aient repris le pur molinisme que leurs ancêtres avaient cru devoir abandonner pour le congruisme, jugeant le molinisme par trop difficile à défendre ?

Q. — Ayant dernièrement à donner le scapulaire bleu, j'ai omis, par mégarde, de revêtir l'étole. Je m'en suis aperçu pendant la bénédiction du scapulaire, mais je n'ai pas cru devoir rentrer à la sacristie pour y prendre une étole.

La cérémonie achevée, j'ai eu des inquiétudes et je me suis demandé si j'avais validement béni et donné le scapulaire.

Quelle est en cette matière la portée des prescriptions du rituel ?

J'ajoute qu'il s'agit d'une seule personne, que je pourrais faire revenir.

R. — L'emploi de l'étole pour la bénédiction et l'imposition du scapulaire est certainement de précepte ; mais il ne semble pas que l'omission entraîne l'invalidité de la bénédiction et de l'imposition du scapulaire.

Q. — En m'entretenant un jour avec un prêtre de la congrégation des Augustins de l'Assomption (fondée par le P. d'Alzon), notre conversation vint à rouler sur leurs privilèges à l'égard de l'autorité diocésaine, et me donna lieu de conclure que leur congrégation ne jouissait pas du privilège de l'exemption, accordé aux Ordres religieux. Est-ce de sa part ignorance de ses propres droits et privilèges ? Je ne puis le croire ; il a l'air très instruit. D'ailleurs, j'avais toujours été persuadé que la congrégation des Augustins du P. d'Alzon était exempte de la juridiction de l'Ordinaire.

R. — La congrégation des Augustins de l'Assomption n'a été établie en France qu'avec des vœux simples, quoique perpétuels. On ne peut donc pas la ranger parmi les Réguliers et lui en reconnaître les privilèges.

Q. — Je suis vraiment dans l'admiration, en voyant l'*Ami du Clergé* répondre si pertinemment à toutes sortes de questions touchant de près ou de loin à la science ecclésiastique. Cependant, je dois avouer qu'une de ses réponses, nº 24 (1895), p. 415, au sujet d'un certain vœu d'obéissance émis dans une congrégation de Frères ne m'a pas satisfait. L'article se termine par ces mots : « Celui-ci — le service actif — terminé, ils devront pendant un laps de temps suffisant, d'un an au moins, donner des preuves de la stabilité de leur vocation et de la sincérité de leurs vertus, avant d'être admis à la *profession solennelle* et aux ordres sacrés... »

Mais s'il est vraiment fait mention de *vœux solennels* dans cette Instruction de la S. C. et qu'ils puissent être prononcés un an après le retour de la caserne, il s'ensuit que les vœux simples, qui doivent toujours précéder d'au moins trois ans les vœux solennels, peuvent être faits avant d'aller au régiment. Or, ces vœux *simples, perpétuels* de leur nature, me semblent d'une importance supérieure au vœu d'obéissance dont il est question dans le cas proposé.

Qu'en pense l'*Ami du Clergé* ?

R. — Nous n'avons fait que copier les paroles mêmes de l'Instruction, dont le texte entier a été donné en 1893, p. 158. Voici de nouveau le passage en question :

« Ceux qui, après avoir achevé leur service militaire d'un an ou plus, persévéreront dans leur sainte vocation, ce qui résultera de leur bonne conduite, seront admis de nouveau dans l'Ordre, où ils commenceront par faire une série d'exercices spirituels ; ils ne seront ensuite promus à la profession solennelle et aux ordres sacrés qu'après un laps de temps suffisant, d'un an au moins, pendant lequel ils pourront donner des preuves de la stabilité de leur vocation. »

On peut interpréter cette Instruction de diverses manières, tout en maintenant l'obligation des vœux simples pendant trois ans avant la profession solennelle.

L'interprétation qui nous paraît la plus logique, après une nouvelle étude du contexte, c'est que l'Instruction ne défend pas d'admettre les novices à la profession des vœux simples avant le service militaire. On y lit en effet : « Pour les jeunes gens qui appartiennent à la première catégorie et ne peuvent avoir aucune certitude d'être réformés, la profession solennelle et l'admission aux ordres sacrés doivent être retardées jusqu'après l'accomplissement du service actif qu'ils ont à faire pendant un an ou plus, s'il est nécessaire. »

Comme il s'agit d'une dérogation à la loi générale, qui revêt quasi la forme d'une peine, elle est de stricte interprétation. Or, il n'y est question que de la profession solennelle et de l'admission aux ordres sacrés ; on ne peut donc, sans fausser

le sens du décret, l'étendre jusqu'à la défense de la profession des vœux simples.

Il s'ensuit donc que les réguliers, en Italie, peuvent admettre à la profession des vœux simples, après le noviciat, ceux de leurs novices qui seront soumis au service militaire, mais il leur est défendu de les admettre à la profession solennelle et aux ordres sacrés. Le service militaire achevé, il faudra attendre au moins un an avant la profession, lors même que la durée des trois ans des vœux simples serait écoulée depuis longtemps.

Au besoin, on peut donner le même sens à notre réponse. Toutefois, nous reconnaissons que l'omission de deux mots peut aussi lui donner un autre sens. Il aurait fallu mettre : *Il n'est pas dans l'esprit de l'Eglise de lier* d'une manière définitive *par des promesses ou des vœux*...

La congrégation de Frères dont il est parlé peut donc accepter de ses novices le vœu d'obéissance en question. La profession elle-même n'est pas défendue par une loi positive, puisque l'Instruction du 27 novembre 1892 ne s'applique qu'aux réguliers d'Italie. Toutefois, il y a là un indice des désirs de l'Eglise.

Q. — Voudriez-vous avoir l'obligeance de donner dans votre revue une réponse à cette question :

Un clerc qui a été ordonné sous-diacre *titulo missionis* et a prononcé la formule donnée dans le droit canon de Zitelli, est-il relevé de ses engagements relativement à la promesse de ne pas entrer en religion sans la permission du Saint-Siège, s'il change son titre de mission contre celui de patrimoine ?

R. — Un clerc ordonné sous-diacre *titulo missionis*, et ayant fait le serment de persévérance exigé ordinairement par le Saint-Siège dans ce cas, ne peut entrer dans un ordre religieux sans la permission du Saint-Siège, lors même qu'il serait pourvu d'un titre patrimonial.

Trois obstacles s'y opposent : 1° son serment ; 2° son titre d'ordination ; 3° son incorporation, si elle a eu lieu, à une mission déterminée.

1° *Le serment.* Tels en sont les termes qu'ils n'admettent aucune restriction : «... Juro quod postquam ad sacros ordines promotus fuero, *nullam religionem, societatem aut congregationem regularem sine speciali Sedis Apostolicæ licentia* aut S. Congregationis de Propaganda fide ingrediar, neque in earum aliqua professionem emittam. »

Le vœu étant absolu, le missionnaire ne peut en être relevé que par le Saint-Siège.

2° *Le titre d'ordination.* Ce titre de mission est un titre extraordinaire, et il ne peut servir pour un clerc qu'avec la permission du Saint-Siège. On doit en conclure que la même permission est requise pour qu'on puisse échanger ce titre contre un autre. Cela est certain pour le cas où un missionnaire voudrait, avec la permission de son évêque, passer dans une autre mission ; c'est ce qu'enseigne expressément Zitelli, dans l'endroit que vous citez : « Si vero alterius missionis servitio deputentur, ut hujus missionis titulum assumant nova opus erit S. Sedis concessione; neque eis suffragatur facultas, si quam obtinuerit ejus missionis Ordinarius, memorato titulo clericos ordinandi. » On peut aussi le conclure de la décision de la S. Congrégation de la Propagande du 4 février 1873 :

«... IV. Si sacerdos ex una ad alteram diœcesim transire velit, approbante Ordinario suo, estne necesse ut emittat novum juramentum, et ad tale juramentum num requiritur nova concessio Sanctæ Sedis?

« V. Estne necessaria licentia S. Congregationis ut sacerdos ordinatus titulo Missionis quin juramentum præstiterit, possit ab illa diœcesi pro qua ordinatus fuit ad aliam transire ?

« Resp. Ad IV. *Affirmative ad utrumque.*

« Ad V. *Affirmative.* »

3° *L'incorporation à une mission déterminée.* Quand cette incorporation a eu lieu, le prêtre est attaché d'une manière définitive à la mission, de telle sorte qu'il ne peut la quitter, même pour une autre mission, sans la permission du Saint-Siège. C'est ce que dit la décision que nous venons de citer. On peut, croyons-nous, appliquer cette décision au cas qui nous occupe, parce que le motif est le même.

Q. — Vous comptez beaucoup d'abonnés à l'*Ami du Clergé* en Chine. Je suis un de ceux-là. Je voudrais bien vous voir traiter une question dont on s'occupe beaucoup par ici et pour laquelle il ne nous semble pas que l'on ait en Europe des moyens de solution suffisants.

Voici cette question : Que doit-on penser, au point de vue de la conscience, de l'importation de l'opium et de la culture du pavot en Chine ? Cette question qui nous intéressera beaucoup ici pourra intéresser un peu aussi vos lecteurs d'Europe, lesquels, en conséquence, voudront bien permettre qu'on y consacre trois ou quatre colonnes de l'*Ami*.

R. — Il nous a toujours semblé, à distance, que cette importation et cette culture sont défendues en Chine et par la loi civile et par la loi naturelle. Mais nous avons préféré faire résoudre la question par un théologien chinois que nous avons consulté *ad hoc* et dont nous allons résumer le travail.

I. *Existe-t-il en Chine une loi contre l'opium ? Cette loi est-elle connue ?* — Pour aucun des missionnaires l'existence de cette loi n'est douteuse, et quel est le paysan chinois qui n'en a pas eu connaissance ? Je ne suffirais pas à vous citer les faits et documents qui en prouvent l'existence depuis 40 ou 50 ans. Ce qui serait difficile à prouver pièces en mains et ce dont on voudrait voir établir la vérité par un document authentique, c'est l'abrogation de cette loi pour 10 ans, dont on a parlé.

Pour les faits et documents qui prouvent l'existence et l'application de la loi en question, on peut en citer un grand nombre. Il en est qui sont célèbres, comme la guerre de l'opium. Hübner raconte la longue lutte que la Chine soutint contre l'Angle-

terre pour maintenir sa loi; les blâmes que l'Angleterre a reçus de partout pour l'odieux commerce qu'elle alimentait et pour l'impudence avec laquelle elle violait une loi si juste dans un autre Etat; les discussions des Chambres anglaises et françaises à ce sujet; les colères et les mesures d'énergie prises par la Chine pour maintenir sa loi, malgré la violence qu'on lui faisait; l'indignation du peuple et les sévices des mandarins locaux à l'apparition des marchands cantonnais, jusqu'à la rébellion des Taïpings; l'édit impérial qui fit détruire d'un seul coup jusqu'à 20.000 caisses d'opium introduites dans l'empire (*Revue du Monde cath.* 13 juin 1879); celui de 1865 qui défendait même la fumigation, édit que le missionnaire Vielmon put lire dans les prétoires; celui de 1872 ordonnant la destruction totale de la récolte d'opium dans plusieurs provinces (*Journal Officiel de la Rép. franç.* 3 janv. 1875; *Missions cath.* 1875, p. 24); celui de 1877, envoyé aux gouverneurs dans toutes les provinces, imprimé par ordre du Nie-tay (*grand juge de la province*) et affiché dans toute la province du Kouy-tcheou, en 1878, et plusieurs fois depuis dans les grandes villes. Cet édit prohibait l'opium avec menaces pénales à bref délai pour les délinquants.

En attendant qu'il fasse davantage, le gouvernement chinois n'a pas complètement gardé le silence depuis. Il faut attribuer au maintien de la même loi une mesure que l'on voit chaque année se produire nombre de fois dans chaque province: la fermeture par ordre des mandarins locaux des boutiques d'opium, sitôt qu'il se produit quelques désordres dans le pays. On sait que ces boutiques sont des officines où se préparent tous les mauvais complots, et ceci n'est guère à la décharge de l'opium. Il ne paraît pas un numéro du journal chinois *Y-ouen-lou,* imprimé à Chang-hay par les Jésuites, qui ne relate quelque mesure de ce genre, prise dans l'une ou l'autre ville du seul Kiang-nan, et ce journal n'y suffirait pas, s'il devait relater celles qui se prennent quotidiennement ailleurs. Dans un de ces documents, la même prohibition est relatée en termes très accentués, motivés sur l'énorme profit que les marchands, abusant du besoin des fumeurs, font sur la vente de l'opium, et l'on exprime la crainte que, sous peu, cette prohibition ne vienne encore à rester lettre morte.

En juillet 1881, le mandarin de Sin-tchen, au territoire de Hin-y-fou, ordonnait la fermeture de toutes les boutiques à opium, et, en janvier, le mandarin préfet de cette province et ses suffragants firent la même chose.

Il va sans dire que ces boutiques ne furent fermées que quelques jours, et bien mal fermées. Mais ces prohibitions, si elles ne suffisent pas pour enrayer le fléau, suffisent pour montrer que la loi existe, que le gouvernement chinois la maintient et entend l'appliquer, que les mandarins l'ont en main et en urgent l'observation quand ils veulent, plus ou moins complètement, mais ne la regardent pas comme tombée en désuétude.

Que, dès le lendemain d'une application locale de la loi, la loi retombe dans l'oubli, quand on connaît tant soit peu le peuple chinois, on s'en étonne peu, et on n'en tire aucune conclusion. A part les lois qui permettent aux mandarins de soutirer de l'argent au peuple, quelle est la loi chinoise qui ne soit pas ou ne retombe pas continuellement, et après chacune de ses applications, en oubli plus ou moins complet? Si c'est cela que l'on appelle une abrogation ou une désuétude, il n'y a rien de plus inexact. Ce qu'il faut dire pour exposer véridiquement l'état de la loi, c'est qu'elle existe, que le gouvernement la maintient, mais ne la sanctionne pas assez par des peines pour obtenir l'obéissance du païen. Et comme le païen ne prend pour loi et pour loi obligatoire que celle qu'accompagne une sanction pénale, il se conduit ici comme s'il n'y en avait pas.

Doit-on adopter cette théologie païenne? Où mènera-t-elle? Si la sanction manque, il faut l'attribuer à deux causes : la pression de l'Angleterre et l'énorme proportion du mal.

Du reste, cette répression énergique que l'on désire, l'empereur de Chine peut bien moins que les missionnaires l'appliquer. Il est plus débordé qu'eux par le fléau; il a contre lui des obstacles diplomatiques que ceux-ci n'ont pas. Ly-kong-tchang disait, en 1881, à un commodore américain : « Il y a deux choses dont la Chine ne peut parvenir à se défaire : les missionnaires français et l'opium anglais. »

II. *Dans les circonstances actuelles, vu l'état de la question, la plantation et le commerce de l'opium sont-ils défendus en Chine par la loi naturelle?* — Une des raisons de la prohibition de l'opium en France, c'est qu'il est contre le droit naturel de mettre entre les mains du peuple un poison si violent et dont il est si facile d'abuser. Cette raison conserve-t-elle toute sa force pour la Chine? On peut dire *a fortiori* qu'il est contraire au droit naturel de mettre aux mains d'un peuple si peu précautionné par la science contre les poisons, si infirme d'esprit, si malfaisant par nature, si enclin au suicide et à la vengeance, un tel engin de mort et de maléfice. Or, c'est la culture, bien plus encore que le commerce, qui le met aux mains du peuple, des derniers du peuple, sans mesure, sans précaution, sans contrôle, par quantités énormes. Aussi voit-on tous les jours en Chine qu'il est non seulement l'aliment de la fumigation, mais l'instrument universel et facile du suicide et de l'homicide si fréquents dans ce pays. Quel est le planteur qui, vendant le produit de sa récolte, n'en garde une portion pour le cas de besoin? Et, de plus, serait-on dans l'excès en disant que où l'on plante beaucoup on fume beaucoup? celui qui plante est bien près de fumer. Ce n'est pas, il est vrai, une raison absolue d'*illicéité*, mais il y a là aussi un danger qu'il est bon de ne pas laisser ignorer en Europe à ceux qui étudient cette question.

Quand on prohibe la plantation et quand on y voit une coopération illicite à l'abus, ce n'est pas de la plantation isolée qu'il s'agit, mais de la plantation en tant qu'elle inclut l'extraction et la préparation du poison même, opérations que le cultivateur fait lui-même et qui sont à sa culture ce que la moisson est, en Europe, à la culture du blé ; car *hic et nunc* la culture de l'opium a autant de rapports avec la fumigation illicite que la culture du blé en a en France avec l'alimentation de l'homme. On ne sait peut-être pas assez en France et à Rome que le cultivateur tire lui-même de son pavot et prépare lui-même l'opium tout prêt à être fumé, que l'opium n'a nul besoin de passer par des fabriques et des marchands pour être livré aux fumeurs, que ceux-ci, en grande majorité, consomment à domicile l'opium qu'ils reçoivent ainsi directement des cultivateurs, que la plante et la tête de pavot, quand on en a tiré ce suc, est impropre à tout autre usage utile, que même ses graines ne peuvent presque plus servir pour faire de l'huile, et qu'il faut, pour semer l'opium à la saison suivante, employer d'autres graines, provenant des têtes de pavot dont on n'a pas extrait l'opium.

Pour avoir une idée du peu de chances qu'ont le planteur et le commerçant d'opium de coopérer à l'usage licite de l'opium et de l'impossibilité où ils sont de se faire illusion là-dessus, il faudrait calculer la quantité d'opium qui se dépense en Chine et la proportion de ce qui passe en usage licite. Ceux qui disent que le planteur produit pour ce dernier usage, ont-ils calculé l'énorme quantité d'opium que produit la plantation toujours croissante et qui s'ajoute à celle du commerce, toujours croissante aussi ? Ont-ils comparé la somme totale de l'opium provenant de ces deux sources et dépensée annuellement en Chine, avec la minime, l'imperceptible portion qui passe en usage licite ? Ont-ils fait ce travail ? Ont-ils vu les chiffres ? Ils sont effrayants ; en voici quelques-uns.

Il y a un siècle, les Indes ne fournissaient guère d'opium que pour les usages médicaux et elles l'envoyaient dans toutes les parties du monde. Il suffisait d'environ 200 caisses de 58 kilogrammes. La fumigation une fois entrée en Chine, les Indes lui en fournissent, en 1847, 10.000 caisses ; en 1850, rien que trois ans après, 50.000 caisses ; en 1854, 67.000 caisses *(Dictionn. de Vorepierre*, art. *Opium)* ; en 1875, malgré la culture propagée en Chine dans l'intervalle, l'exportation indienne dépasse 90.000 caisses, qui rapportent au trésor anglais 298 millions de francs. Sur cette somme, la part de la Chine est de 232 millions, et celle du reste de l'univers de 66 millions. Et cette quantité d'opium venue de l'Inde n'est que la moitié de ce que les Anglais importent en Chine ; car ils en importent à peu près autant de divers autres pays dont on n'a pas la statistique, et on évaluait à 125.000 caisses la quantité d'opium importée de l'Inde par eux en 1877.

Depuis 1873, du reste, les Anglais n'ont plus osé publier de statistiques ; on sait seulement que l'importation continue de croître dans l'ensemble d'année en année, et l'on pense que le nombre de caisses importées, il y a une dizaine d'années, était d'environ 200.000. Et ce n'est là que l'opium importé. La culture indigène est venue, de son côté, apporter un renfort énorme, croissant chaque année aussi, et dont on n'aura jamais le chiffre.

Sachant qu'il faut, pour empoisonner un homme, à peu près la même ration que consomme un fumeur modéré, et qu'un mètre carré de plantation fournit suffisamment d'opium pour empoisonner treize hommes, calculez ce que peut produire ce qui se récolte en un an dans toute la Chine, attendu que, dans une seule province, c'est par milliers qu'il faut compter les mètres carrés de plantation.

Pour évaluer là-dessus ce qui peut passer en usage légitime, il faut rappeler que 90 gouttes de laudanum Sydenham ne contiennent que 5 centigrammes d'opium en dissolution, que la médecine fait prendre en plusieurs fois.

D'autre part, il faut ajouter qu'un fumeur est dit *modéré* en Chine quand il ne fume journellement qu'un *tsien* d'opium. Or ce *tsien* d'opium en contient 3 grammes 758, de quoi faire 22 grammes 54 ou 6750 gouttes de laudanum.

D'après ces calculs, il faudrait que le consommateur de laudanum en prît chaque jour 18 gouttes 1/2 pendant une année tout entière pour en user un *tsien*, qui est la ration journalière d'un fumeur modéré. Et que dire des fumeurs immodérés, que l'on compte par centaines de mille en chaque province ?

Mais quel est l'homme qui peut, sans compromettre sa santé, absorber régulièrement ces 18 gouttes 1/2 de laudanum par jour, pendant un an ? Et, à plus forte raison, ces 6.750 gouttes quotidiennes, lesquelles représentent la quantité d'opium absorbée par un fumeur modéré ?

Il en est qui objectent, les Anglais surtout, que l'opium a un usage bon en Chine, et qu'il est permis au commerçant et au planteur de produire en vue de cet usage. D'autres disent encore qu'ils ne sont pas obligés de savoir à quoi on emploiera leur produit.

A cela, il est facile de répondre que, lors même que tous les hommes sans exception par toute la terre, prendraient chaque jour plus d'opium que n'en fait prendre de temps en temps à un malade le médecin le plus porté à ce genre de remède, et quand même la Chine seule serait chargée d'alimenter la consommation du monde entier, sa production serait encore de beaucoup supérieure à l'usage modéré et licite. Il s'ensuit donc que le planteur n'a qu'une minime chance de concourir à un usage modéré, et qu'il a, d'autre part, la certitude morale de fournir un poison violent à une grande quantité de ses semblables. Dans une pareille occurrence, la loi naturelle lui fait un devoir de s'abstenir d'une action qu'il est libre de

poser ou d'omettre et dont le résultat peut être funeste à tant de personnes, sans pouvoir espérer qu'il sera utile au moins à quelques-unes.

On peut encore faire valoir contre la licéité de la plantation de l'opium un argument tiré de la baisse des prix qu'elle a amenée et qui a facilité le progrès du mal en Chine. La plantation du pavot en Chine ne s'y est faite en grand qu'au moment de la guerre de l'opium, quand le gouvernement chinois eut les mains liées par la diplomatie et dut renoncer pratiquement à empêcher l'importation du poison. Des spéculateurs, de Canton surtout, introduisirent la plantation pour ruiner le commerce anglais, en le supplantant par une vaste concurrence qui fournirait sur place à un prix dix fois moindre le même aliment au terrible mal. Par malheur ce calcul, au lieu de produire l'effet attendu, en produisit un diamétralement opposé.

Avant et même après 1840, date de la guerre de l'opium, celui-ci se vendait juste au poids de l'argent, once pour once, de sorte que l'usage n'en était abordable qu'aux riches, et par conséquent assez rare.

Dès que la plantation eut apporté son contingent, il se fit tout à coup une énorme diminution de prix qui, en rendant l'usage accessible aux gens du peuple, augmenta brusquement et dans une proportion effrayante le nombre des fumeurs. Le commerce à son tour diminua ses prix et poussa à la consommation pour écouler ses produits. La fumigation centupla en un instant, et ce n'est pas assez dire. Aussi, loin de tomber, le commerce gagna encore, de telle sorte que la période qui vit augmenter la culture du pavot en Chine vit en même temps se développer parallèlement l'extension de l'importation anglaise. Que l'on calcule, d'après ces données, l'accroissement énorme qu'a dû prendre et que prend encore l'usage de l'opium en Chine pour écouler à la fois les produits de la plantation et ceux de l'importation, chacun poussant de son côté pour la consommation !

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. des Evêques et Réguliers

12 février 1894.

Des ordinations dans les Instituts à vœux simples

Eminentissimus Cardinalis Richard, archiepiscopus Parisiensis, sequentia dubia sacræ Congregationi Episcoporum et Regularium proponit solvenda.

In hac archidiœcesi, in qua multæ inveniuntur Congregationes sacerdotum cum votis simplicibus, duo præcipua, super interpretatione decreti « Auctis » diei 4 novembris 1892, exorta sunt dubia : Primum quidem, utrum post hoc decretum liceat his Congregationibus *sine indulto speciali* alumnos suos promovere facere ad ordines ut proprios subditos, eis nempe concedendo litteras dimissoriales, ad instar Ordinarii Regularium, de quo dubio valde controvertitur. Alii dicunt hoc licere præfatis Congregationibus propter hæc duo :

1° In præfato decreto « Auctis » clare decernitur : « Ita ut horum Institutorum (votorum simplicium) superiores non possint in posterum litteras dimissoriales concedere pro SS. ordinibus... nisi illis tantum alumnis qui vota quidem simplicia sed perpetua jam emiserint, vel qui saltem per triennium permanserint in votis simplicibus temporaneis quoad ea Instituta quæ ultra triennium perpetuam differunt professionem. » Ergo, superiores horum Institutorum poterunt litteras dimissoriales concedere, *et quidem sine Indulto (de quo ne minima quidem mentio fit)*, illis alumnis qui vota perpetua jam emiserint, vel qui per triennium, etc...

2° Per istud decretum « Auctis » creatur in Institutis votorum simplicium vinculum indissolubile inter Institutum et virum religiosum, ad instar vinculi quod in Ordine regulari existit inter Ordinem et regularem professum ; siquidem pro dimissione alumnorum eædem causæ et solemnitates præscribuntur in Institutis votorum simplicium ac in Ordinibus regularibus, et consequenter in utroque casu religiosus est subditus solius Congregationis, privative ad quemlibet episcopum.

Alii vero contendunt adhuc requiri Indultum speciale, ut hæ Congregationes alumnos suos promovere faciant ut subditos proprios, concedendo nempe eis dimissoriales litteras, propter sequentia :

1° Ante decretum « Auctis » certissimum erat quod Instituta votorum simplicium non poterant concedere dimissoriales litteras alumnis suis *sine Indulto speciali;* hoc enim privilegium concedendi litteras dimissoriales est exclusive proprium Ordinum regularium, uti constat ex plurimis documentis canonicis in quibus privilegium illud exponitur et explicatur; unde etiam Instituta supra dicta enixe curabant ut postularent et obtinerent a Sancta Sede Indultum speciale alumnis suis dimissoriales litteras ad ordines concedendi ; quod revera Indultum speciale pluribus hujusmodi Institutis concessum est, modo absolute, modo cum restrictione sive quoad tempus, sive quoad numerum casuum, sive quoad utrumque. Porro, non facile admittendum est quod S. Congregatio Episcoporum et Regularium per decretum « Auctis » tantam subito et tacite mutationem introduxerit in hac materia, et Instituta votorum simplicium evexerit ad statum Ordinum Regularium, ea habilitando ad habendos proprios subditos quibus litteras dimissoriales ad ordines libere et absolute concedere valeant; eo vel magis quod hoc novum privilegium continet derogationem tum juri communi, nempe Bullæ « Speculatores », tum juribus episcoporum propriorum qui sic privantur subditis suis ; non solent autem sacræ Congregationes tantam inducere derogationem juri communi, præsertim tacite et nulla facta mentione jurium quibus derogatur.

2° Decretum « Auctis » non distinguit inter hæc Instituta votorum simplicium, ut patet ex ejus tenore ; et si prior interpretatio admitteretur, dicendum esset *omnia hæc Instituta* potiri jure proprio concedendi dimissorias alumnis suis, id est tum Instituta a S. Sede jam *approbata,* tum illa quæ sunt tantum a S. Sede laudata, imo forsan ea quæ ab episcopis tantum approbationem acceperunt. Porro, nemo non videt quam insolitum et enorme sit Instituta episcopali tantum auctoritate erecta et munita, habere relative ad ordinationem subditos proprios quos libere ad omnes ordines promovere faciant, prætermissa Constitutione « Speculatores » et neglectis juribus episcoporum propriorum. Unde, juxta patronos hujus secundæ interpretationis, sensus verborum decreti « Auctis » supra citatorum a patronis alternis sententiæ, est hic : « Ita ut horum Institutorum superiores qui obtinuerunt a S. Sede Indultum speciale concedendo dimissoriales litteras subditis suis, non possint in posterum has dimissoriales concedere nisi alumnis votorum perpetuorum pro sacris ordinibus » etc.; qui sensus videtur illis maxime genuinus et obvius.

Secundum dubium affine est præcedenti : Utrum post decretum « Auctis » Instituta votorum simplicium libere possint, *sine indulto speciali*, ad ordines alumnos suos promovere *titulo mensæ communis* aut alio simili. De hoc dubio, sicut et de priori, valde in hac archidiœcesi controvertitur.

Alii (iidem nempe qui jus asserunt iis Institutis concedendi, sine speciali Indulto, dimissoriales alumnis suis) contendunt præfata Instituta non amplius egere Indulto speciali, ut alumnos suos promovere faciant ad ordinem sacrum *titulo mensæ communio*, propter duo : 1° Decretum « Auctis » sic habet : « Ita ut horum Institutorum superiores non possint in posterum... ad sacros Ordines alumnos suos promovere titulo mensæ communis vel missionis, nisi hos tantum alumnos qui vota quidem simplicia sed perpetua jam emiserint... vel qui saltem » etc... Ergo, superiores horum Institutorum alumnos suos, *vota perpetua professos*, libere poterunt ad ordines promovere *titulo mensæ communis*, sine Indulto speciali, de quo ne minima quidem fit mentio. 2° Quemadmodum in Ordinibus regularibus *vinculum indissolubile* inter Ordinem et regularem professum assecuret huic professo suam congruam sustentationem in perpetuum et sic parit *titulum paupertatis;* sic et nunc, in Institutis votorum simplicium vinculum indissolubile quod creatur (vi decreti « Auctis ») inter Institutum et alumnum, assecurat huic alumno suam congruam sustentationem in perpetuum et sic parere debet *titulum mensæ communis*, quin requiratur Indultum speciale, quod nunc esset prorsus inutile.

Alii vero tenent adhuc requiri Indultum speciale ad hoc ut clericus in Congregatione votorum simplicium vivens, promoveri possit ad ordinem sacrum *titulo mensæ communis*. Hæ sunt rationes : 1° *Titulus mensæ communis* est extraordinarius et contrarius juri communi, ideoque requirit Indultum speciale, ut constat ex multis documentis canonicis, v. g., ex Instructione S. Congregationis de Propaganda Fide *de titulo ordinationis*, diei 26 aprilis 1871, in qua S. hæc Congregatio id diserte et formaliter docet. 2° In Bulla « Apostolicæ Sedis » *de Suspensionibus*, § 4, aperte traditur : « Suspensionem per annum a collatione ordinum ipso jure incurrit qui, excepto casu legitimi privilegii, ordinem sacrum contulerit absque titulo beneficii vel patrimonii clerico in aliqua Congregatione viventi, in qua solemnis professio non emittitur, vel etiam religioso nondum professo. » Porro, omnino incredibile est quod S. Congregatio Episcoporum et Regularium per decretum « Auctis » derogaverit huic Bullæ pontificiæ, idque tacite et nulla de ea facta mentione. 3° Mirantur patroni hujus sententiæ hanc suam interpretationem in dubium ab aliquibus vocari, quum hoc ipsissimum decretum « Auctis », quo solo nititur altera sententia, expresse firmam retinet (§ *Firmis remanentibus)* Constitutionem S. Pii V « Romanus Pontifex » diei 14 octobris 1568, in qua ex professo hic Pontifex decretum S. Concilii Tridentini, sess. 21, *de Reformatione*, de necessitate tituli beneficii vel patrimonii extendit ad omnes clericos in Congregationibus votorum simplicium viventes, et sic expresse prohibet ne hi clerici alio titulo ordinentur, e qua Constitutione desumptus est articulus supra citatus Bullæ « Apostolicæ Sedis. »

His ergo ex utraque parte libratis, Eminentissimus Orator proponit Eminentissimis Patribus hæc dubia dirimenda :

I. Utrum nunc post decretum « Auctis » Instituta votorum simplicium libere possint, sine Indulto speciali, alumnis suis dimissoriales litteras ad ordines concedere ?

II. Quatenus affirmative, utrum hæc decisio restringenda sit ad Instituta votorum simplicium a S. Sede approbata vel applicanda etiam ad Instituta votorum simplicium sola episcopali auctoritate et approbatione munita simpliciter ?

III. Utrum nunc post decretum « Auctis » Instituta votorum simplicium libere possint, sine Indulto speciali, alumnos suos promovere ad ordinem sacrum titulo mensæ communis vel alio simili ?

In Congregatione 9 februarii 1894, S. C. mature perpensis omnibus propositis dubiis, censuit rescribendum, prout rescripsit :

Ad primum : *Negative.*
Ad secundum : *Provisum in primo.*
Ad tertium : *Negative.*

Datum Romæ, ex Secretaria S. C. Episc. et Reg., die 12 februarii 1894.

I. Card. Verga, *Præf.*
A. Trombetta, *Pro-Secretarius.*

REMARQUES

I. Ces développements, que nous avons donnés dans l'intérêt de nos nombreux abonnés qui appartiennent à des congrégations à vœux simples, nous allons les résumer pour nos autres abonnés qui ne désirent pas tant de détails.

II. Il s'agit d'interpréter le décret *Auctis* du 4 novembre 1892, qui règle les ordinations dans les Instituts à vœux simples. Le *droit commun* n'accorde qu'aux réguliers proprement dits le droit de donner des dimissoires à leurs sujets pour l'ordination, et il les dispense seuls du titre d'ordination. Beaucoup d'Instituts ont demandé et obtenu sur ces deux points des indults, dont le fond et la forme varient suivant les Congrégations. Après la publication du décret *Auctis*, quelques canonistes pensèrent trouver dans cette pièce une autorisation générale accordée aux Instituts à vœux simples, du moins à ceux qui étaient approuvés par le Saint-Siège, pour donner les dimissoires et dispenser du titre d'ordination.

La S. Congrégation répond que le décret *Auctis* n'a changé en rien les dispositions du droit commun soit pour les dimissoires, soit pour les titres d'ordination.

S. C. de l'Inquisition

Décret concernant certaines images de Notre-Dame du Sacré-Cœur

DECRETUM

Feria IV, 3 aprilis 1895.

In suprema Congregatione Emorum ac Rmorum Patrum contra hæreticam pravitatem Generalium Inquisitorum non semel actum est de norma præscribenda archiconfraternitati Romanæ et Sodalitati Religiosorum Issodunensium colendi B. Virginem Dei Genitricem Mariam sub titulo *Dominæ Nostræ a Sacro Corde Jesu*, et de imaginibus ipsius B. Virginis, quæ illam repræsentant expansis manibus stantem et puerum Jesum ante illius genua item stantem. Et titulum quidem admitti posse, imagines autem nòn probari et a publica veneratione removendas esse decretum est, ac tolerari tantummodo in ecclesia Sodalium Issodunensium ; inducendas vero esse, quantum fieri possit, imagines B. Mariæ Virginis puerum Jesum in ulnis gestantis. Sperandum fuerat has supremæ Congregationis præscriptiones debita obedientia excipiendas esse, et executioni fideliter mandandas. At contra, non sine ægritudine compertum est imagines non probatas pluribus exemplaribus iterum impressas passim evulgari et fidelibus distribui adversus decreta et mentem hujus Sacræ Congregationis ; duos præterea editos libellos, qui inscribuntur *Chemin de la Croix du Sacré-Cœur* et *Le Rosaire de Notre-Dame du Sacré-Cœur*, iisque libellis antiquas ab Ecclesia probatas, commendatas et quotidianum in usum

maxima cum fidelium utilitate inductas pias precationes in aliam veluti faciem et figuram transformari.

Hinc sacer Ordo summopere sollicitus de lege supplicandi, quæ legi credendi respondeat, re mature perpensa, priora decreta confirmando et, quatenus opus sit, innovando, imagines de quibus supra iterum improbat et fidelium venerationi ac pietati proponi vetat, et ubi toleratæ fuerunt caute prudenterque removeri, et earum loco probatas restitui præcipit.

Libellos autem supra memoratos aliosque similes iterum improbat et proscribit, ac novas precandi formulas in illis vel in eorum quolibet propositas quominus publice recitentur prohibet, et a quovis usu publico arcendas mandat.

Abs re non erit hic in mentem revocare monitum generale adjectum Decreto feriæ IV diei 13 januari 1875, quod ita se habet :

« Mandavit præterea eadem Sanctitas sua per hujusmodi publicationem monendos esse alios etiam scriptores qui ingenia sua acuunt super iis aliisque id genus argumentis, quæ novitatem sapiunt, ac sub pietatis specie insuetos cultus titulos etiam per ephemerides promovere student, ut ab eorum proposito desistant, ac perpendant periculum quod subest pertrahendi fideles in errorem etiam circa fidei dogmata, et ansam præbendi religionis osoribus ad detrahendum puritati doctrinæ catholicæ ac veræ pietati. »

REMARQUES

Cet important décret renferme plusieurs dispositions d'une application universelle et que nous allons signaler :

I. Images de Notre-Dame du Sacré-Cœur. On l'avait d'abord représentée debout, les bras étendus, et l'enfant Jésus debout devant elle, contre ses genoux.

Un décret du Saint-Office, daté de 1875, avait condamné cette image, mais avec des nuances suivant le culte qu'on lui rendait. Pour le *culte public*, elle était défendue d'une manière absolue, et il y avait obligation de la remplacer par une image où l'enfant Jésus est représenté sur le bras de sa mère. Il n'y avait d'exception que pour l'église de Notre-Dame du Sacré-Cœur, à Issoudun.

Pour le *culte privé*, défense absolue de reproduire de nouveau l'image condamnée et de la distribuer aux fidèles ; en outre, obligation de travailler à répandre, dans la mesure du possible, l'image nouvelle ; et enfin tolérance pour les cas où il serait difficile de faire disparaître l'ancienne.

Comme le décret parlait de *vénération publique*, on crut pouvoir continuer à reproduire pour l'usage particulier des fidèles des images représentant l'enfant Jésus debout devant sa mère. La Sacrée Congrégation de l'Inquisition déclare d'abord que c'est aller contre ses décrets précédents : « Non sine ægritudine compertum est imagines non probatas pluribus exemplaribus iterum impressas passim evulgari et fidelibus distribui *adversus decreta et mentem hujus* Sacræ Congregationis. »

En outre, elle condamne de nouveau l'image susdite et défend d'une manière générale de l'exposer à la piété et à la vénération des fidèles : « Imagines, de quibus supra, iterum improbat et fidelium venerationi ac pietati proponi vetat. » Il n'y a ici aucune restriction.

Enfin, elle ordonne de faire disparaître ces images de tous les lieux où elles ont été tolérées, mais avec prudence et discrétion, pour les remplacer par le modèle permis : « Et ubi toleratæ fuerunt, caute prudenterque removeri et earum loco probatas restitui præcipit. »

II. Prières et livres condamnés. Deux livres sont condamnés nommément : *Le Chemin de la Croix du Sacré-Cœur*, et *Le Rosaire de Notre-Dame du Sacré-Cœur*. Le motif, c'est qu'ils ont détourné de leur sens propre et de leur forme ordinaire des prières approuvées par l'Eglise et d'un usage quotidien parmi les fidèles : « Compertum est... iisque libellis antiquas ab Ecclesia probatas, commendatas et quotidianum in usum maxima cum fidelium utilitate inductas pias precationes in aliam veluti faciem et figuram transformari. »

Outre ces deux livres, le décret prohibe tous les autres livres semblables : « Libellos autem supra memoratos *aliosque similes* iterum improbat et proscribit. »

De plus il condamne ces formules de prières et défend de les réciter en public : « Ac novas precandi formulas in illis vel in eorum quolibet propositas quominus publice recitentur prohibet, et a quovis usu publico arcendas mandat. »

Il s'ensuit que toutes les formules de prières qui détournent de leur forme propre des prières d'un usage quotidien dans l'Eglise se trouvent par là même interdites. Il est d'abord défendu de les imprimer, et en outre de les réciter en public, non pas seulement dans les offices de l'Eglise pour le culte public proprement dit, mais encore pour une récitation en commun : c'est là le sens de *quovis usu publico*.

Enfin la Sacrée Congrégation rappelle encore une autre fois l'avertissement donné aux écrivains catholiques, en 1875, par rapport aux nouveautés en fait de dévotions : il y a là un danger permanent de jeter les fidèles dans l'erreur et de donner prise aux sarcasmes des ennemis de la religion.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE PÉRIODIQUE

signalant les principales publications nouvelles intéressant le clergé et les catholiques

I
Théologie et Droit canonique

1° L'Eglise et l'Etat, principes qui régissent leurs rapports mutuels, par Henri Van den Berghe, président du Grand-Séminaire de Bruges. In-8 de 220 pages, prix : 1 fr. 75 (chez de Plancke, à Bruges).

2° De libris prohibitis commentarii, auctore Augustino Arndt, S. J. Berolinensi, SS. Canonum in collegio Maximo Cracoviensi professore. In-8 de 316 pages : 4 fr. (chez Pustet, à Ratisbonne).

II
Philosophie

1° Theologia Naturalis, auctore Bernardo Bœdder, S. J. In-8 de 390 p. : 4 fr. 40.